| | | |
|---|---|---|
| Friedrich Pollock | Die bessere Ordnung | 3 |
| Philipp Lenhard | „In den Marxschen Begriffen stimmt etwas nicht". Friedrich Pollock und der Anfang der Kritischen Theorie | 5 |
| Manfred Dahlmann | Die Subjekte der politischen Ökonomie | 17 |
| Alex Gruber | „Nun beginnt der Kampf um die Postmoderne". Alexander Dugin und der russische Aufstand gegen die Vernunft | 41 |
| Esther Marian | Psychoanalytische Frauenbiographik und die Theorie der Geschlechterdifferenz (Teil 1) | 56 |
| Tanja Walloschke | Das Racket der Männer. Ödipus und Narziss der post-politischen Gruppe | 69 |
| Renate Göllner | Verdrängung der Bisexualität. Chasseguet-Smirgel, Grunberger und Lacan | 90 |
| Dieter Sturm | Freiheit zum Wahn, Vollendung des Zwangs. Sartres und Adornos Kritik des Antisemitismus und deren philosophische Voraussetzungen | 113 |
| Oshrat C. Silberbusch | Am Ende der Dialektik. Améry und Adorno | 134 |
| Martin Blumentritt | Antisemitismus auf den Richterstühlen der Vernunft. Jüdisches und Antijüdisches im Deutschen Idealismus | 147 |
| Jan Süselbeck | Philosemitismus und imaginierte Weiblichkeit. Über Karl Gutzkows Roman *Wally, die Zweiflerin* | 166 |
| Renate Göllner / Gerhard Scheit | Drei Thesen zur Kritik des Philosemitismus | 183 |

## Parataxis


| | | |
|---|---|---|
| Klaus Thörner | Mit schlafwandlerischer Sicherheit: Die deutschen Ziele und Ideen von 1914 und ihre Neuinszenierung 2014 | 187 |
| Interview | Die Schimäre vom kleineren Übel. Gespräch mit Thomas von der Osten-Sacken über die Lage im Nahen Osten | 196 |
| Florian Markl | Kerrys Krieg. Friedensverhandlungen forcieren, Eskalation bewirken | 204 |
| Gerhard Scheit | Boycott, Divestment, Sanctions. Der Weltsouverän als BDS-Aktivist | 209 |
| Interview | „Haz patria, mata un Judío“. Leben im Sozialismus des 21. Jahrhunderts: Interview über Venezuela mit Sascha Kählß | 216 |
| Ljiljana Radonić | Erzengel Ungarn und der hilfsbereite Reichsadler | 224 |
| Florian Ruttner | Das Orgium des Professor Flaig: Geschichtsrevisionistisch gegen den Islam | 226 |
| Lars Fischer | Selbstverleugnender Deutschenfresser? Anmerkungen zu Gershom Scholems Einstellung zu Deutschland | 232 |
| Tjark Kunstreich | Wir sind alle Überlebende. Geschichtsrevisionismus in und mit der Ideologiekritik | 240 |
| Markus Bitterolf | Halb tot gelacht. Samuel Beckett und das Publikum | 246 |

Friedrich Pollock

# Die bessere Ordnung[1]

## Notes I

December 1941

1. Wir brauchen statt des Pragmatismus ein Stueck Wahrheit. Die bessere Ordnung ist kein Erziehungs- und kein Verwaltungsproblem[,] sondern haengt ab von einem neuen Glauben. Gegenstand dieses Glaubens kann aber nur die Wahrheit sein. Wenn wir sie finden, wird sie sich durchsetzen. Es ist nicht unsere Aufgabe Mittel fuer ihre Verwirklichung zu erdenken. Das ist doch nicht moeglich. Wenn die Wahrheit sich nicht von selbst durchsetzt, gibt es keine Hoffnung.

2. Was die Menschen am noetigsten brauchen ist ein neuer Glaube. Dieser kann aber nicht erfunden werden, er muss gefunden werden in der Wahrheit.

3. An die Stelle der Hoffnung auf das Proletariat muss die Hoffnung auf den Menschen treten. Der Proletarier war bisher die Gegenfigur zum Buerger, dem alles Menschliche durch seine Eigentums- und Profitinteressen verbarrikadiert war.

4. In den Marxschen Begriffen stimmt etwas nicht. Man muss herausfinden, was das ist. Das soll aber nicht heißen, dass man die Bruecken hinter sich abbricht. Es handelt sich darum, die vorhandene Theorie auszubauen.

5. Es gibt keine Individualitaet ohne Eigentum. Aber ist das Individuum etwas so Wuenschenswertes?

1 Erstveröffentlichung eines Textes aus der Universitätsbibliothek Frankfurt am Main, Max-Horkheimer-Archiv (MHA), XXIV 55, 10. Dank an das *Max-Horkheimer-Archiv* der Universitätsbibliothek Frankfurt am Main für die Erlaubnis zum Abdruck des Textes.

6. Glueck als Ziel? ist es nicht gerade das Gluecksstreben jedes einzelnen, ohne Ruecksicht auf das Glueck der anderen, das alles Unglueck verschuldet?

7. Die Forderung nach „totalen" Werten, nach einer „totalen" Theorie laeuft heraus auf die Forderung nach einer dialektischen Totalitaet. Das heisst: man kann ohne ein System nicht auskommen.

8. Die Vernunft ist die letzte Kategorie, die in der buergerlichen Gesellschaft noch ernst genommen wird. Man muss nachpruefen, was hinter ihr steckt.

9. Die Konkurrenz und der Markt sind nur Oberflaechenphaenomene. Was sich heute im Nationalsozialismus zeigt, sind die wirklichen Verhaeltnisse des Kapitalismus, die bisher durch den Markt verhuellt warden [sic!]. Der ARBEITSLOHN ist hier und dort eine Funktion des Klassenkampfes.

Philipp Lenhard

# „In den Marxschen Begriffen stimmt etwas nicht“

## Friedrich Pollock und der Anfang der Kritischen Theorie

Im Mai 1923 trafen sich in einem Bahnhofshotel im thüringischen Geraberg zwanzig junge Kommunisten, um über die gegenwärtige soziale Krise in der Weimarer Republik, aber auch über aktuelle Forschungs- und Methodenfragen des sogenannten wissenschaftlichen Marxismus zu diskutieren. Der organisatorische Rahmen dieser als *Marxistische Arbeitswoche* titulierten achttägigen Konferenz war das drei Monate zuvor gegründete *Institut für Sozialforschung*, das damals noch unter der Leitung des Austromarxisten Carl Grünberg stand.[1] Das KPD-Mitglied Karl Korsch hatte das Theorieseminar initiiert und seiner Einladung waren so illustre Gäste wie Georg Lukács, Karl August Wittfogel und der spätere sowjetische Doppelagent Richard Sorge gefolgt – ebenso wie ein damals in linksradikalen Kreisen schon zu einiger Bekanntheit gelangter junger Mann namens Friedrich Pollock. Er hatte nach seiner Beteiligung an der Münchner Räterevolution sein Philosophie-, Soziologie- und Nationalökonomie-Studium in Frankfurt am Main mit einer Promotion zur Marxschen Geldtheorie abgeschlossen und war als Freund Felix Weils von Anfang an in die Gründung des Instituts involviert. Wie gut sein Ruf als Marxkenner war, bezeugen nicht nur seine wissenschaftlichen Veröffentlichungen in jener Zeit, sondern auch die Tatsache, dass er 1924 zusammen mit Weil Geschäftsführer der Marx-Engels-Archivgesellschaft wurde, die gemeinsam mit dem von David Rjasanow geleiteten Moskauer Marx-Engels-Institut die erste Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA1) edierte.

So beredt heute die Verdrängung der Kritik der politischen Ökonomie unter „Frankfurter Schülern“ betrieben wird, so sehr ist daran festzuhalten, dass der Ursprung der Kritischen Theorie in einem gar nicht so unorthodoxen Marxismus liegt. Ja, mehr noch: Wie Korsch und Lukács versuchte auch Pollock, die Kritik der politischen Ökonomie

1 Siehe zur *Marxistischen Arbeitswoche* Rolf Wiggershaus: Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung. München 1991, S. 25 f. sowie Martin Jay: Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923 – 1950. Frankfurt am Main 1976, S. 23 f.

zu rekonstruieren und geriet dabei zusehends in Distanz zum Bolschewismus.[2] Pollocks große Studie über *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917 - 1927*, veröffentlicht 1929, in der er sich extensiv mit den russischen Entwicklungen zehn Jahre nach der Oktoberrevolution auseinandersetzte, ist dann im Resultat auch eine kommunistische Kritik des Bolschewismus, die vor allem darauf gemünzt ist, dass dieser erstens nicht radikal genug sei und zweitens objektiv nicht radikaler sein *könne*, weil in dem Agrarland Russland die notwendigen Voraussetzungen für einen Sozialismus auf dem höchsten technischen Stand der Produktionsmittel nicht gegeben seien.[3] Zwar lässt Pollock offen, wie sich die Sowjetunion weiter entwickeln würde und drückt die Hoffnung aus, dass eines Tages die Errichtung einer vernünftig organisierten Planwirtschaft doch noch glückt, aber eine von Russland ausgehende Weltrevolution sieht er als gescheitert an.[4] Lakonisch merkt er an: „An die Stelle des Selfinterests als Triebfeder allen wirtschaftlichen Handelns sind bei einer allem Anschein nach ziemlich großen Minorität die Motive des für seine Überzeugung kämpfenden Soldaten getreten. Nicht wenige unter den oberen Funktionären verdienen wohl den Titel, den ein alter zaristischer Gelehrter einem der leitenden Männer des OVWR [Obersten Volkswirtschaftsrates] als Widmung in ein Buch geschrieben hat: ‚Helden und Märtyrer der Planwirtschaft.'"[5] Damit nahm Pollock das spätere Urteil Horkheimers über den Bolschewismus vorweg: „Was Lenin und die meisten seiner Genossen vor der Machtergreifung anstrebten, war eine freie und gerechte Gesellschaft. In der Realität bahnten sie den Weg für eine totalitäre Bürokratie, unter deren Herrschaft es nicht mehr Freiheit gibt als einst im Reich des Zaren."[6]

Die Enttäuschung über die Entwicklungen in der Sowjetunion führte indes nicht dazu, dass sich das Institut für Sozialforschung von der Kritik der politischen Ökonomie abwandte. Vielmehr stellte diese nach wie vor die Grundlage dar, auf der die politischen und ökonomischen Transformationsprozesse der 1930er Jahre analysiert wurden. Hatte Pollock durch seine Studien des sowjetischen Systems einen Eindruck davon erhalten, wie der Kapitalismus nach seinem „Sturz" weiter bestehen konnte, so sah er die Tendenz, dass sich genuin kapitalistische mit vorkapitalistischen und sozialistischen Elementen mischten und sich eine neuartige Form von politischer Herrschaft herausbildete, auch über Russland hinaus voranschreiten. Pollocks berühmtes Konzept des „Staatskapitalis-

2 Schon in den 1920er Jahren hatte auch Horkheimer Lenins erkenntnistheoretische Prämissen harsch kritisiert. Siehe dazu Zvi Rosen: Max Horkheimer. München 1995, S. 77 – 79. Dies widerspricht den Ausführungen von Lars Quadfasel: Adornos Leninismus. Kritische Theorie und das Problem der Avantgarde. In: Jungle World 21 (23. 5. 2013), der zwar zu Recht auf die wichtige Auseinandersetzung mit Lenin hinweist, aber Adorno und Horkheimer im Überschwang zu regelrechten Leninisten macht.

3 Siehe besonders pointiert Friedrich Pollock: Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917 – 1927. Leipzig 1929, S. 366 – 368.

4 1932 heißt es dann: „Unsere Überzeugung, daß eine sozialistische Wirtschaft, in der Markt, Geld, Kredit usw. erhalten bleiben, ein Widerspruch in sich selbst ist, kann hier nicht näher begründet werden." Friedrich Pollock: Sozialismus und Landwirtschaft. In: Festschrift für Carl Grünberg. Zum 70. Geburtstag. Leipzig 1932, S. 410, Fußnote 28.

5 Pollock: Die planwirtschaftlichen Versuche (wie Anm. 3), S. 382.

6 Max Horkheimer: Die Aktualität Schopenhauers. In: Ders.: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt am Main 1997, S. 264.

mus“, das dann zu einem Kernbestandteil der Kritischen Theorie werden sollte, speist sich genau aus dieser Erfahrung. Das Ende des liberalen Kapitalismus schien eingeläutet zu sein, ohne dass sich die damit einst verbundene Erwartung allgemeinen Glücks realisierte – es kam stattdessen zu einem „neuen Atemholen der Herrschaft“, wie es Horkheimer noch 1942 in dem Aufsatz *Autoritärer Staat* formulierte.[7]

Der kurze, thesenhafte Text mit dem Titel *Die bessere Ordnung* von Friedrich Pollock gehört in den Kontext dieser Überlegungen. Die Notiz wurde im Dezember 1941, also etwa zeitgleich zur Abfassung des Essays *Autoritärer Staat*, in New York handschriftlich verfasst.[8] Es ist dies eine Zeit, in der Pollock sich wohl als einer der ersten im Kreise der exilierten marxistischen Theoretiker intensiv mit der Frage beschäftigte, ob der Nationalsozialismus gegenüber dem Kapitalismus eine „neue Ordnung“ darstellte.[9] Während Karl Korsch, Paul Mattick, Henryk Grossmann oder auch Franz Neumann darauf beharrten, dass die wesentlichen Charakteristika kapitalistischer Herrschaft intakt geblieben seien, schloss Pollock an seine früheren Untersuchungen über den Bolschewismus an und formulierte eine übergreifende Theorie des „Staatskapitalismus“, die den Formwandel gesellschaftlicher Herrschaft auf den Begriff bringen sollte. Demnach war die Phase des Liberalismus, die durch die Vermittlung durch Markt und Recht gekennzeichnet war, ein für alle Mal beendet. An deren Stelle trete der totalitäre Staat als „institutionalisierter Gesamtkapitalist“[10], der mit aller Gewalt die Fortexistenz der Herrschaft gegen partikulare Ansprüche – sei es von einzelnen Kapitalistengruppen, sei es von proletarischen Verbänden – durchsetze. Das Recht verwandle sich dabei in ein nacktes Gewaltverhältnis, in dem der Stärkere die Oberhand behielt, die Marktmechanismen würden durch Preiskontrolle, Lohndiktat und Planwirtschaft wenn auch nicht vollständig abgelöst, so doch in weitem Maße ausgehebelt. Unverkennbar sind hier die Parallelen zum Denken Horkheimers jener Zeit, das in Texten wie *Autoritärer Staat*, *Die Juden und Europa* und dem kurzen Aufsatz *Die Rackets und der Geist* zum Ausdruck kommt und sich einem intensiven und regelmäßigen Austausch vor allem mit Pollock verdankt.[11]

Die Theorie des „Staatskapitalismus“, später auch „verwaltete Welt“ oder „Spätkapitalismus“ genannt, markiert den eigentlichen Beginn der Kritischen Theorie – was den akademischen Anhängern von selbstzweckhafter „Interdisziplinarität“ nicht schmeckt, die

7 Max Horkheimer: Autoritärer Staat. In: Ders.: Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942 – 1970. Frankfurt am Main 1981, S. 14.

8 Aus mehreren Briefen an Horkheimer in Pacific Palisades geht hervor, dass Pollock sich den gesamten Dezember über in New York aufhielt.

9 Siehe die beiden einschlägigen Aufsätze von Friedrich Pollock: State Capitalism. Its Possibilities and Limits. In: Studies in Philosophy and Social Science IX (1941) und: Is National Socialism a New Order? In: Studies in Philosophy and Social Science IX (1941).

10 Friedrich Pollock: Der faschistische Staat ist der institutionalisierte Gesamtkapitalist. In: Universitätsbibliothek Frankfurt am Main, MHA XXIV 55, 9.

11 Max Horkheimer: Die Rackets und der Geist, in: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 12: Nachgelassene Schriften 1931 – 1949. Frankfurt am Main 1985. Auch von Pollock existieren Aufzeichnungen über die Rackettheorie aus dem gleichen Zeitraum. (Siehe Fußnote 28.)

immer noch meinen, eigentlich sei es die Aufgabe kritischer Theorie, unter Bezugnahme auf Horkheimers berühmten Aufsatz *Traditionelle und kritische Theorie* Forschungsgelder für ein mehrere Disziplinen übergreifendes „Projekt" einzuwerben.[12] Wie auch immer man zu den einzelnen Urteilen Pollocks stehen mag, so war er doch der erste, der erkannt hat, dass die alten analytischen Kategorien ihre Bedeutung verloren hatten und der Kritiker mit einer qualitativ neuen, noch ungekannten Ordnung konfrontiert war. Wie dieser Ordnung entgegenzutreten war, das war für Pollock noch nicht entschieden. Zunächst einmal konnten er und seine Mitstreiter das, was sie vor sich sahen, nur so akkurat wie möglich analysieren.[13] Der Text *Die bessere Ordnung* stellt deshalb ein Zeugnis des Innehaltens und Nachdenkens über die Gegenwart und Zukunft der Kritik dar.

## *Die bessere Ordnung*

Bevor erörtert wird, was in diesem Textfragment und mithin im Denken Pollocks jener Jahre noch fehlte, sei kursorisch auf die einzelnen Punkte von *Die bessere Ordnung* eingegangen:

1. Wenn Pollock betont, dass die bessere Ordnung „kein Erziehungs- und kein Verwaltungsproblem" ist, rekurriert er erneut auf seine Erfahrungen mit der bolschewistischen Revolution. Obgleich in Russland enorme Anstrengungen unternommen worden waren, den Kommunismus zu schaffen, kam dabei am Ende nur eine totalitäre Gesellschaftsform heraus. Deshalb helfe „Pragmatismus" nicht weiter, etwa die Aufforderung, die Fünf-Jahres-Pläne besser an die Gegebenheiten anzupassen. Stattdessen sei ein Rückgang auf die Theorie – genauer gesagt: auf die „Wahrheit" – vonnöten. Gerade das Neu-Denken, also der Bruch mit der alten Kategorienwelt, wird als Voraussetzung für die Herstellung einer besseren Ordnung angesehen. Dass Pollock allerdings zugleich an einen „neuen Glauben" appelliert, macht zunächst stutzig. Wahrheit als religiöse Offenbarung? Doch dem liegt die Einsicht zugrunde, dass nur dann überhaupt Hoffnung auf eine bessere Gesellschaft besteht, wenn in irgendeiner Form Vernunft in der Welt ist.[14] Daran muss der Kritiker tatsächlich glauben, andernfalls er in Nihilismus verfällt. Jedoch könne die Wahrheit nur erkannt, nicht aber bewusst realisiert werden – utopische Projekte wie

12 Dies kommt etwa zum Ausdruck in dem vergifteten Lob des Honnethianers Tobias ten Bruck für die interdisziplinäre Ausrichtung des Instituts, der Pollock durch sein angebliches Ausblenden der Ökonomie ein Ende bereitet habe. Tobias ten Bruck: Staatskapitalismus und die Theorie der verwalteten Welt. Friedrich Pollock und die Folgen. In: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 2/2013, S. 133.

13 Pollocks Hang zum Analytischen, wenig Polemischen kam dem sicher entgegen. Dennoch lässt sich Dirk Braunsteins Kritik an Pollock, dieser sei zu deskriptiv gewesen, nur im Kontext der Unsicherheit verstehen, wie mit diesem Ungetüm namens „Staatskapitalismus" umzugehen sei. Dies übersieht Braunstein: Adornos Kritik der politischen Ökonomie. Bielefeld 2011, S. 141, Fußnote 57.

14 „Wahrheit" wird hier im Sinne Adornos emphatisch als vernunftgemäß verstanden.

eben das bolschewistische seien praktisch eben „doch nicht möglich“. Man mag diesen Gedanken als resignativ oder pessimistisch verurteilen, wie dies Moishe Postone für das Staatskapitalismus-Konzept getan hat, fest steht, dass er in konkreter Erfahrung gründet;[15] die „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“, wie Horkheimer das kommunistische Bedürfnis nannte, ist für Pollock im Dezember 1941 nur noch der Fluchtpunkt einer letztlich unbestimmbaren Hoffnung.[16] Erstaunlich nah kommt Pollock, der sich doch, anders als Horkheimer, nie positiv mit dem Judentum identifiziert hat, hier gerade der orthodoxen Spielart des Messianismus: In der Hoffnung, dass der Messias eines Tages die Juden von ihrem Joch befreien wird, und ohne diese Befreiung selbst aktiv herbeiführen zu können, gelte es, Torah zu lernen, sich also permanent mit der „Wahrheit“, an die trotz aller Erschütterungen zu glauben sei, auseinanderzusetzen.[17] Wenn der Messias nie kommen sollte, mithin Gottes Wahrheit unerfüllt bleibt, gäbe es keine Hoffnung.

2. Die zweite These schließt direkt an die erste an: Hoffnungslosigkeit hat die Menschen ergriffen; ihre reale Ohnmacht drückt sich geistig als Nihilismus aus. Diese Ohnmacht kann nur durch einen „Glauben“, also durch eine Form des Vertrauens verschwinden. Dieses Vertrauen in die – abermals – „Wahrheit“ kann jedoch nicht bewusst, etwa durch Propaganda, herbeigeführt werden, weil es sich um ein objektives Problem handelt. Jeder übersteigerte Subjektivismus, der den Menschen einreden will, sie seien gar nicht so ohnmächtig, wie sie es real sind, führt nur immer tiefer in die Sackgasse hinein. Der Begriff der „Wahrheit“ erhält hier eine weitere Dimension: sie ist nicht nur theoretischer Natur, sondern verweist auf die Übereinstimmung von Vernunft und Gesellschaft. Erst wenn das Hauen und Stechen, die blinde Konkurrenz – die, das bleibt hier unausgesprochen, ist aber in den übrigen Schriften Pollocks präsent, im nachliberalen Zeitalter jegliche Rationalität einbüßt und nur noch die nackte, entfesselte Gewalt der Volksgenossen darstellt – aufhört und ein wahrhaft menschlicher Zustand einkehrt, können die Menschen das Vertrauen zurückgewinnen; sie „glauben“ wieder an die Möglichkeit des Glücks und der Erfüllung.

3. Fand sich in den Thesen 1 und 2 bereits der Fortschrittsglaube erschüttert, so bricht Pollock in der dritten These mit der Anbindung der Revolution an die Arbeiterklasse. Hatte Marx noch behauptet, der Proletarier habe nichts zu verlieren außer seinen Ketten

15 Siehe Moishe Postone: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx. Freiburg im Breisgau 2010, S. 150 – 169.

16 Max Horkheimer: Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949 – 1973. Frankfurt am Main 1985.

17 Dieser „rationale“ Messianismus unterscheidet sich radikal von dem insbesondere von Gershom Scholem und Ernst Bloch stark gemachten mystischen Messianismus, welcher anstelle des intellektuellen Lernens und der Befolgung des Gesetzes die magische *unio mystica* setzt. Diesen könnte man als „Messianismus der Ungeduld“ bezeichnen, während die Kritische Theorie – vielleicht ohne es zu wissen – es eher mit Maimonides' *Ikkarim* hielt: „Ich glaube mit voller Überzeugung an das dereinstige Kommen des Messias, und ob er gleich säume, so harre ich jeden Tag auf sein Kommen.“

und repräsentiere damit das Allgemein-Menschliche, während der Bürger immer nur seine bornierten Interessen verfolge, die auf Ausbeutung basierten, so hat sich das Klassenverhältnis nun gewandelt: In dem Maße, wie der Bürger entthront ist, löst sich auch der Klassenantagonismus auf. Beide, Bürger und Arbeiter, sind Beherrschte, die sich ihres Menschseins bewusst werden müssen, um Herrschaft und Unterdrückung abschütteln zu können. Dass diese These auch eine andere Seite hat, nämlich die klassenübergreifende Vereinigung zur Volksgemeinschaft, bleibt ebenso unausgesprochen wie die Tatsache, dass es auch im Staatskapitalismus noch Herrschende und Beherrschte gibt. Schon Marx ging davon aus, dass im Zuge der logisch notwendigen Monopolisierung und Kartellbildung die Zahl der Herrschenden auf ein Minimum schrumpfe, die ihre Macht dann allerdings mit aller Gewalt aufrecht erhielten: „Je ein Kapitalist schlägt viele tot."[18] An diesen Marxschen Gedanken schließt die Rackettheorie unmittelbar an.

4. In der vierten These wird die Kritik des Marxismus weitergeführt und auf die Skepsis gegenüber dem gesamten Marxschen Kategoriensystem ausgedehnt. Pollock hält fest, dass es nicht um eine totale Abkehr von der Kritik der politischen Ökonomie gehen kann, sondern um eine grundlegende Aktualisierung. Das Resultat dieser Überlegungen führt Pollock allerdings in den folgenden Jahren dazu, tatsächlich die Anwendbarkeit zentraler Marxscher Termini auf die staatskapitalistische Ordnung zu bestreiten. Zwar liegen er und Franz Neumann auf den ersten Blick gar nicht so weit auseinander, wenn Neumann in seinem Buch *Behemoth* immer wieder darauf insistiert, dass Markt, Konkurrenz und Profit im totalitären Deutschland weiterhin eine wichtige Rolle spielen, denn Pollocks Argument besteht nicht darin, diese ökonomischen Phänomene zu leugnen; vielmehr ist es ihm darum zu tun, dass Markt und Profit nur noch da wirksame Triebkräfte werden, wo der Staat es zulässt. Damit hat sich aber ein „Primat der Politik" eingestellt, das die bisherige Ordnung, in der der Staat lediglich kleinere Korrekturen vornahm, um das Funktionieren der Warenwirtschaft zu gewährleisten, auf den Kopf stellt. Das Wertgesetz ist außer Kraft gesetzt. Als sich zahlreiche Mitarbeiter des Instituts im Juli 1943 auf der Farm des langjährigen KPD-Mitglieds Paul Massing in Quakertown, Pennsylvania, trafen, um eine Art Wiederauflage der *Marxistischen Arbeitswochen* abzuhalten, kam es zum Eklat. Karl Korsch, der das Protokoll schrieb, fasste zusammen, wie die marxistische Fraktion auf Pollocks Ausführungen reagierte: „In der Aussprache wurde eingewendet, dass in den meisten Fällen die geschilderten Massnahmen nur dienen würden, den Ausbruch der Krisengesetzlichkeit zu verhindern, die Krisengesetzlichkeit zu modifizieren, aber nicht eine krisenlose Wirtschaft herzustellen. … Zuletzt sei doch eine Zurückführung auf Wertrelationen nötig und dann sei schöner die übliche Einteilung, die die Krisen aus

18 Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 1 (MEW 23). Berlin 1968, S. 790. Allerdings verknüpft Marx diese sich als korrekt erweisende Prognose mit einer Verelendungstheorie, wonach aus der Monopolisierung quasi automatisch die Revolution der breiten Masse der Unterdrückten folge.

dem Auseinanderfallen des Tausch- und Gebrauchswerts ableite. … In der klassenlosen Gesellschaft würden diese Schwierigkeiten nicht mehr bestehen.“[19] Pollocks Reaktion brachte die Differenz deutlich zum Ausdruck: „Hierauf wurde erwidert, dass bei der Darlegung des Problems die Terms Gebrauchswert und Tauschwert absichtlich vermieden seien, weil sie unter den heutigen Bedingungen ihren früheren Marxschen Sinn verloren haben. Geblieben sei die entscheidende Bedeutung der Bedingungen der Klassengesellschaft, aber nicht ihre Wertform.“[20] Insofern die Wertform auf das Primat des Warentausches verweist, ist der Begriff für eine Gesellschaft, die sich maßgeblich durch Kommando, Raub und Vernichtung auszeichnet, nicht mehr anwendbar. Dass es weiterhin „Herrschende“ und „Beherrschte“ gibt, wie es noch in der *Dialektik der Aufklärung* heißt, sei dagegen ganz entscheidend. Die „krisenlose Gesellschaft“, von der Pollock in den Staatskapitalismus-Aufsätzen spricht und die der hauptsächliche Stein des Anstoßes war, wird von Pollock eindeutig als eine Form der Herrschaft verstanden.

5. Nachdem die Notwendigkeit einer Generalrevision des Marxismus ausgesprochen ist, geht Pollock dazu über, die bürgerliche Ideologie zu hinterfragen: Er beginnt, wie könnte es anders sein, mit den Begriffen „Individualität“ und „Eigentum“. Radikal fasst er Individualität als Funktion des Eigentums, womit zunächst ein weiterer Angriff auf den Sozialismus verbunden ist: Wird das Privateigentum beseitigt, so wird es auch keine Individuen mehr geben. Für den Nationalsozialismus gilt das insofern, als dieser zwar das Privateigentum nicht vollständig beseitigt, aber es der Willkür des Staates unterwirft. Verschwiegen wird, dass dies zuallererst für die Juden gilt, die erst entrechtet, dann enteignet und schließlich ganz real als Individuen ausgelöscht wurden. Im Jahr 1941 hat Pollock allerdings die Massenvernichtung noch nicht vor Augen. Ketzerisch fragt er, ob das Individuum überhaupt „etwas so Wünschenswertes“ ist? Um diese schockierende Frage zu verstehen, ist es erforderlich, zur sechsten These überzugehen.

6. Pollock spezifiziert, in welchem Sinne er zuvor vom Individuum gesprochen hat: Der Einzelne als mit seiner sozialen Funktion vollkommen identische Person ist nichts weiter als das Konkurrenzsubjekt, das seinen Vorteil um jeden Preis erkämpft, komme, was da wolle. Dieses Subjekt geht über Leichen für sein persönliches „Glück“ und verursacht dadurch – ganz im Gegensatz zur liberalistischen These der „unsichtbaren Hand“, welche unbewusst das Glück aller verwirkliche – unweigerlich das allgemeine Unglück. Wie es zu unterscheiden gilt, welche Form das Individuum in einer konkreten Gesellschaft je annimmt, so ist auch zu unterscheiden zwischen dem abstrakten Begriff des Glücks einerseits und seiner historischen Ausprägung im Spätkapitalismus. Pollock gießt seine Kritik am spätbürgerlichen Subjekt und am Glücksstreben in Frageform; das bedeutet,

19 Karl Korsch: Protokoll von Massings Farmkonferenz. In: Universitätsbibliothek Frankfurt am Main, MHA XXIV 55, 8, fol. 2.

20 Ebd. fol. 3.

dass er nicht Individualität und Glück per se preisgeben will, sondern ihren immanenten dialektischen Umschlag in Inhumanität und Unglück aufzudecken bestrebt ist.

7. Die siebte These ist sicherlich die eigenwilligste und am schwersten verständliche. Wer erhebt diese Forderung nach „totalen Werten" und einer „totalen Theorie" und was ist damit gemeint? Einerseits spielt Pollock selbstverständlich auf Hegel an, der ein dialektisches System entworfen hatte, das die Totalität des Geistes auf den Begriff bringen sollte. Entsprechend der hegelmarxistischen Lesart dieser Systemphilosophie ging auch Pollock davon aus, dass Hegel die kapitalistische Totalität in ideologischer Verkehrung gedacht habe. Was für Hegel der Geist, sei in Wahrheit das prozessierende Kapital, das sich in Widersprüchen bewege und nur durch Metamorphosen hindurch zu sich selbst komme. Wenn jedoch in der neuen Ordnung gerade die Vermittlung durch Markt und Recht kassiert wurde, konnte auch die Hegelsche Systemphilosophie kein adäquater Ausdruck der vorherrschenden Gesellschaft mehr sein – ebenso wenig wie dessen materialistische „Umstülpung" durch Marx. Dennoch glaubte Pollock an die Notwendigkeit systematischen Denkens: Ihm zerfiel nicht, wie etwa Franz Neumann, die Gesellschaft in Anarchie, sondern der totalitäre Staat schien die Gesellschaft bis in ihre kleinsten Verästelungen hinein zu determinieren. Um diesen Prozess theoretisch begreifen zu können, bedürfe es einer „dialektischen" Theorie staatskapitalistischer Totalität. Pollock fällt gerade an diesem Punkt hinter die Rackettheorie zurück und geht der faschistischen Propaganda eines Giovanni Gentile auf den Leim, die – im Anschluss an Hegel – suggeriert, sie ordne die Gesellschaft nach einem Plan, wo doch das Hauen und Stechen das Grundprinzip faschistischer Herrschaft war.[21] Nicht nur Antifaschisten wie Pollock hatten Schwierigkeiten, die Propaganda des „totalen Staates" als Lüge zu entlarven, auch Nationalsozialisten wie Carl Schmitt und Ernst Forsthoff mussten durch Roland Freisler und andere noch belehrt werden, dass der Begriff des „totalen Staates" dem Nationalsozialismus in Wahrheit fremd sei.[22]

8. Nachdem Pollock Glück, Individualität und Eigentum ins Visier genommen hat, folgt nun, als „letzte Kategorie" der bürgerlichen Gesellschaft noch die Vernunft. Diese werde von den Bürgern noch ernst genommen und genau das macht ihn misstrauisch: Wie kann es sein, dass ausgerechnet dieser Schlüsselbegriff der europäischen Aufklärung scheinbar noch intakt ist, scheinbar unbeschädigt von all der Zerstörung? Pollock hat noch keine Antwort auf diese Frage, aber er schlägt vor, „nachzuprüfen, was hinter ihr steckt". Und tatsächlich zeigt ja schon die Tatsache, dass Hitler bereits 1919 einen „Antisemitismus der

21 Siehe dazu das zuerst 1941 von Herbert Marcuse in Amerika veröffentlichte Buch Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie. Neuwied 1962, S. 354 – 360.

22 Siehe dazu Günter Maschke: Zum „Leviathan" von Carl Schmitt. In: Carl Schmitt: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes [1938]. Stuttgart 1982, S. 238 – 240.

Vernunft“ fordern konnte, dass längst schon die Vernunft nicht mehr unschuldig war.[23] Hier liegt der Beginn einer dialektischen Auseinandersetzung mit dem Vernunftbegriff, die ihren Ausdruck sowohl in der *Dialektik der Aufklärung* als auch in Horkheimers 1947 veröffentlichtem Buch *Eclipse of Reason* fand, das auf Vorträgen basierte, die dieser 1944 an der Columbia University gehalten hatte. Der Vernunftbegriff, eng verzahnt mit der Not zur Selbsterhaltung der Gattung, also mit dem, was Marx den gesellschaftlichen „Stoffwechsel mit der Natur“[24] nennt, wird nicht preisgegeben, sondern auf seinen dialektischen Gehalt hin untersucht. Der Geschichte der „Aufklärung“, wie sie in der *Dialektik der Aufklärung* nachgezeichnet wird, ist je schon ein instrumentelles Moment zueigen, in dem die Reflexion auf die Vernünftigkeit des Zwecks zu verschwinden droht. „Vernunft“ schrumpft auf ein reines Zweck-Mittel-Verhältnis zusammen und verschmilzt mit Herrschaft – und genau dies macht sie für die Nationalsozialisten so attraktiv: „Der Antisemitismus aus rein gefühlsmäßigen Gründen wird seinen letzten Ausdruck finden in der Form von Pogromen. Der Antisemitismus der Vernunft jedoch muss führen zur planmäßigen gesetzlichen Bekämpfung und Beseitigung der Vorrechte des Juden die er zum Unterschied der anderen zwischen uns lebenden Fremden besitzt. … Sein letztes Ziel aber muss unverrückbar die Entfernung der Juden überhaupt sein.“[25]

9. In der neunten und letzten These kehrt Pollock noch einmal zur politischen Ökonomie zurück. Im Gegensatz zu liberalen Theorien, die den Nationalsozialismus als Bruch mit der für marktwirtschaftlich rational erklärten Ordnung charakterisieren, aber auch im Gegensatz zum Marxismus eines Franz Neumann, der beweisen muss, dass Markt und Konkurrenz im Nationalsozialismus nach wie vor eine Rolle spielen, um ihn als „monopolkapitalistisch“ verdammen zu können, weicht Pollock den Begriff des Kapitalismus hier bewusst auf – die „wirklichen Verhältnisse des Kapitalismus“ seien nur durch Oberflächenphänomene wie den Markt verhüllt worden, tatsächlich seien Herrschaft und Gewalt ihr Wesen. Hier wiederholt sich eine ideologiekritische Erkenntnis, die Pollock schon sehr früh, in seiner Dissertation zum Marxschen Geldbegriff gewonnen hatte: „Was dem Einzelnen sichtbar wird, sind die Phänomene der Konkurrenz, der ‚Kampf ums Dasein‘, also wesentlich die Angelegenheiten der eigenen und anderer privater Wirtschaften. Einsicht in die Struktur des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses kann durch eine Beschreibung der juristischen Formen, unter denen er sich vollzieht, nicht gewonnen werden.“[26] Insofern stellt für ihn der Nationalsozialismus keine Abweichung von kapitalistischer Herrschaft dar, sondern deren innerste Konsequenz. Ein

23 Adolf Hitler: Gutachten über den Antisemitismus. 1919 erstellt im Auftrag seiner militärischen Vorgesetzten. In: Werner Maser: Hitlers Briefe und Notizen. Sein Weltbild in handschriftlichen Dokumenten. Düsseldorf; Wien 1973, S. 223 – 226. Allerdings kannte Pollock diesen Text nicht.

24 Marx: Das Kapital (wie Anm. 18), S. 192.

25 Hitler: Gutachten (wie Anm. 23), S. 225.

26 Friedrich Pollock: Zur Geldtheorie von Karl Marx. Dissertation. Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliche Fakultät der Universität Frankfurt am Main 1923, S. 4 f.

unveröffentlichtes Manuskript gibt Auskunft über den Begriff von Kapitalismus, den Pollock hier zugrunde legt: „Geschichte ist eine Geschichte der Ausbeutung … Rackets in allen Schichten der Gesellschaft[,] der *Kampf* geht nicht nur zwischen Kapitalisten u. Arbeitern, sondern *genau so* innerhalb beider Gruppen[.] Ziel: die ausbeutungs und racketfreie Gesellschaft die allen ‚equal opportunities' gibt".[27] Es ist also der Begriff unmittelbarer und allseitiger Gewaltverhältnisse, der hier als Wesen des Kapitalismus ausgemacht wird; nur insofern kann Pollock überhaupt von einem Staats*kapitalismus* sprechen. Man mag nun gegen die Verwendung des Wortes „Kapitalismus" einwenden, dass Pollock das Kapital nicht mehr als automatisches Subjekt denkt, sondern der Staat in seiner Konzeption als gesellschaftlicher Akteur an dessen Stelle tritt, aber das bleibt letztlich doch eine recht oberflächliche, bloß terminologische Kritik. Dass das letzte Wort seiner Thesen „Klassenkampf" lautet, verrät indes, dass Pollock noch immer davon ausgeht, dass der Nationalsozialismus vor allem der Niederschlagung der Arbeiterbewegung respektive ihrer Eingliederung in die Volksgemeinschaft dient. Der Arbeitslohn erscheint als Funktion des Klassenkampfes, Pollock hält den Nationalsozialismus also für eine Art terroristische Wohlstandsdiktatur, die die Massen mit Zuckerbrot und Peitsche zur Unterordnung zwingt. Marxistische Klassentheorie und Rackettheorie stehen mehr oder weniger unvermittelt nebeneinander.[28]

## Staatskapitalismus ohne Ideologie

Genau hier tritt auch der entscheidende Mangel der Thesen zutage, der ihnen den Charakter eines „Übergangstextes" verleiht: Es scheint so, als habe Ideologie in diesem Staatskapitalismus keine Funktion mehr; der zum Nihilismus neigende Ton der Thesen ist als Reflexion des fundamentalen Nihilismus der Volksgemeinschaft intendiert. Die ideologielose, nur mehr nackte Gewalt der Rackets scheint Ideologiekritik überflüssig zu machen. Insofern ist es kein Zufall, dass diese Skizze der neuen Ordnung vom Antisemitismus und vom Massenmord an den europäischen Juden schweigt.

Hatte Horkheimer in seinem bereits 1939 begonnenen Text *Die Juden und Europa* bereits konstatiert, dass die Juden mit der Abschaffung der Vermittlung als Repräsentanten der Zirkulationssphäre ebenfalls ins Visier des Staates geraten würden, bleibt der Antisemitismus in den hier vorgelegten Thesen Pollocks unerwähnt. Das hat allerdings auch und vor allem damit zu tun, dass das Ausmaß des Holocaust zu diesem Zeitpunkt in den USA noch nicht bekannt war. Als im Oktober 1941 die Massendeportationen aus

27 Friedrich Pollock: [Geschichte ist eine Geschichte der Ausbeutung]. In: MHA XXIV 55, 11.

28 In einem kurzen Text namens Theory of the racket (MHA XXIV 55, 15) schreibt Pollock: „Capitalists as *one* racket only." Pollocks Notizen zur Rackettheorie werde ich in einem gesonderten Text besprechen.

deutschen Großstädten einsetzten, die vor großem Publikum auf offener Straße stattfanden, gelangten diese Nachrichten zwar auch über den Atlantik, die Massenerschießungen an der Ostfront aber und erst recht die Einrichtung von Vernichtungslagern wurden im Ausland erst ab dem Sommer 1942 bekannt – und oftmals aufgrund der monströsen Dimensionen nicht geglaubt.[29] In einem Vortrag über „Politischen Antisemitismus“ vom April 1944 benannte Pollock später dann sehr klar den „Mord an hunderttausenden von Juden“ mit dem Beginn des Russlandfeldzuges.[30] Aber selbst in diesem Text, der sehr hellsichtig den Antisemitismus der staatskapitalistischen Ära von der religiösen und rassistischen Judenfeindschaft abgrenzt und die Transformation einer auf persönlichen Überzeugungen basierenden Ideologie in eine „Institution der nationalsozialistischen Staatskunst“ beschreibt, ist von Auschwitz noch keine Rede.[31]

Insofern muss das Textfragment als ein Zeugnis der Übergangsperiode betrachtet werden, die zwischen einer explizit marxistischen beziehungsweise linkskommunistischen Ausrichtung des Instituts und der theoretischen Verarbeitung der Erfahrung des Holocaust liegt, wie sie sich zuerst in den *Elementen des Antisemitismus* der *Dialektik der Aufklärung* in gedruckter Form findet. Pollock, der in seiner Dissertation in ganz ähnlicher Weise wie Georg Lukács (und auf durchaus vergleichbarem theoretischen Niveau) die ideologischen Verkehrungen der warenproduzierenden Gesellschaft ins Visier genommen hatte, war auf den Aufstieg einer Bewegung, deren Einheit auf einer „pathischen Projektion“[32] basierte, genauso wenig vorbereitet wie die anderen Mitglieder des Instituts. Zwar hatte er vor allem durch seine kritische Auseinandersetzung mit deutschen Ideologen wie Werner Sombart und Joseph Schumpeter erkannt, dass die scheinbare Rationalität des rechtsförmigen Warentausches tatsächlich auf der an sich vollkommen irrsinnigen Verselbständigung des Kapitals gegenüber dem vernünftigen Willen der Individuen beruhte;[33] zwar hatte Pollock zielsicher bereits 1926 Sombarts Angriff auf den Marxismus als deutsche Form des Faschismus ausgemacht und Schumpeters Stilisierung des Unternehmers zum „großen, schaffenden Künstler“ als Einführung des diktatorischen Prinzips in die bürgerliche Nationalökonomie gekennzeichnet, aber er konnte den Faschismus eben zunächst nur als Variation des italienischen denken.[34] Hierin zeigt sich jene Un-

29 Siehe Michaela Hoenicke Moore: Know Your Enemy. The American Debate on Nazism, 1933 – 1945. Cambridge 2010, S. 193 – 196.

30 Friedrich Pollock: Political Antisemitism, MHA XXIV 9. Der Text wird bald in kommentierter Form in der Zeitschrift *New German Critique* publiziert werden.

31 Ebd.

32 Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main 1998, S. 201.

33 So heißt es über die juristische Darstellungsform des Warentausches: „Konsequent durchgeführt müsste eine lediglich auf diesen Bereich abzielende Betrachtung grundsätzlich absehen von den Menschen als vernunftbegabten Wesen. Von Zielen, Motiven, kurz von Zweckbestimmungen dürfe überhaupt nicht die Rede sein.“ Siehe Pollock: Zur Geldtheorie (wie Anm. 26), S. 13 f.

34 Siehe Friedrich Pollock: Sombarts „Widerlegung“ des Marxismus, Leipzig 1926. Siehe analog dazu Herbert Marcuses Ausführungen zur Ideologie des „genialen Wirtschaftsführers“. In: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung. In: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. 3 (1934), S. 168.

fähigkeit zur Unterscheidung, die Pollock zunächst auf eine Totalitarismustheorie zusteuern ließ.[35]

Schon 1935 hatte sich Pollocks Perspektive geweitet, schließlich hatten sich erste Unterschiede zwischen den verschiedenen faschistisch-totalitären Bewegungen herauskristallisiert: Sombarts „deutscher Sozialismus" etwa, heißt es in einer Rezension, sei „ein an der mittelalterlichen Gesellschaft orientiertes Wunschbild, gezeichnet im Geiste patriarchalisch und antikapitalistisch eingestellter Schichten des preußischen Junkertums. Manche Anzeichen sprechen dafür, dass dieses Programm bei der von Schleicher während seiner Reichskanzlerzeit geplanten Militärdiktatur in Verbindung mit den wesensverwandten Theorien des Tat-Kreises eine Rolle spielen sollte. Vom Nationalsozialismus wird es als reaktionär abgelehnt."[36] Und doch wird der Antisemitismus, die völkische Ideologie, die nationalsozialistische Eschatologie noch nicht ernst genug genommen, sondern vor allem als Ablenkungsmanöver der Herrschenden interpretiert. Aber auch wenn von der Vernichtung der Juden in den Thesen Pollocks noch keine Rede ist, ist die Erkenntnis, dass Europa an der Schwelle eines Zivilisationsbruches steht, omnipräsent.[37] Alle wesentlichen Kategorien der Aufklärung werden infrage gestellt: Vernunft, Wahrheit, Glück, sogar die Hoffnung. Dass Pollock den „Glauben" an die Wahrheit zumindest teilweise wieder erlangte, verdankte sich dann nicht einem quasi mystischen Akt göttlicher Offenbarung, sondern dem Eintritt der Vereinigten Staaten von Amerika in den Krieg am 8. Dezember 1941 – wenn die Alliierten den Krieg gewönnen und es gelänge, die objektive Tendenz zum Nationalsozialismus in den USA zurückzudrängen, dann blieben auch die Minimalbedingungen für die Hoffnung auf eine bessere Ordnung gewahrt. Und so taten Pollock und seine Mitstreiter alles, was sie konnten, um den Sieg der Alliierten zu unterstützen. Ein Strategiepapier aus dem Jahr 1943, in dem die verschiedenen Möglichkeiten einer deutschen Nachkriegsordnung durchdacht werden, wobei man sich für die Variante „enlightened American occupation and welfare collectivism" als die beste der realistischen entscheidet, endet dann nicht zufällig mit dem Imperativ: „Go down fighting!"[38]

35 Vgl. dazu Gerhard Scheit: Totalität und Krise des Kapitals. Zur Kritik des Totalitarismus-Begriffs. In: Streifzüge 4/2000, besonders S. 3.

36 Friedrich Pollock: Werner Sombart: Deutscher Sozialismus; Othmar Spann: Kämpfende Wissenschaft (Rezension). In: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. 4 (1935), S. 107.

37 Den Begriff „Zivilisationsbruch", der in diesem Kontext passend scheint, hat Dan Diner geprägt. Es ist allerdings darauf hinzuweisen, dass Pollock und auch Horkheimer der These, der Nationalsozialismus habe ausgerechnet mit der Zweckrationalität gebrochen, nicht zugestimmt hätten, wofür sie sich prompt Diners Kritik einhandeln: „Die Konstruktion, Judenfeindschaft im nazistischen Deutschland sei direkter Ausdruck des Niedergangs marktförmiger Verhältnisse, vor allem der Sphäre der Zirkulation und der mit ihr verbundenen liberalen Welt, lässt den ... Ereignissen noch einen Sinn abgewinnen. Jedenfalls scheint der als ein Phänomen der Konkurrenz begriffene Sinn sich noch den Vorgaben von Vernunft – wenn auch nur einer als instrumentell verstandenen Vernunft – zu fügen." Dan Diner: Angesichts des Zivilisationsbruchs. Max Horkheimers Aporien der Vernunft. In: Ders: Gedächtniszeiten. Über jüdische und andere Geschichten. München 2003, S. 158.

38 Tentative Worksheet for a Discussion on European (foremost German) Reconstruction. January 11, 1943. MHA XXIV 17, 8.

Manfred Dahlmann

# Die Subjekte der politischen Ökonomie

Die Sphäre der Zirkulation, das heißt die Gesamtheit der in einer (fiktiven) Weltgesamtrechnung (Welt-GR)[1] erfassten Tauschakte, bildet eine Einheit,[2] in der zwischen quantitativen Preisausdrücken auf der einen und qualitativen Bestimmungen der verschiedensten Warengattungen und -arten auf der anderen Seite eine Äquivalenzbeziehung besteht. In ihr verliert die Beurteilung der Qualität der auf der Warenseite versammelten Gegenstände (einschließlich der für ihre Produktion notwendigen Waren)[3]

1 Siehe dazu den ersten Teil dieses Beitrags zur Klärung der ökonomischen Grundbegriffe in: sans phrase Heft 3/2013, *Das Geld und seine Wissenschaft*. In Heft 4/2014 ging es in einem zweiten Teil um die *Mechanismen der Preisbildung*. Im vorliegenden dritten Teil wie auch in dem im nächsten Heft folgenden vierten (mit dem Titel: *Staatsgeld und Ideologie*) steht die ökonomische Rolle des Staates im Zentrum. Im fünften Teil wird abschließend der Kapitalbegriff bestimmt.

2 Zur Erinnerung: vom Prinzip her kann in diese Welt-GR jeder empirisch beobachtbare Akt Eingang finden, also als Tauschakt erfasst werden, dank dem jeder objektivierte Gegenstand mit einen Preis versehen werden kann. Oder anders: Es gibt kein unmittelbar als identisch Seiendes Wahrgenommenes und technisch Reproduzierbares, das nicht Warenform annehmen kann. Dem wäre all das gegenüberzustellen, was ebenso wirklich ist, aber, weil es keine Warenform annehmen, dem Ökonomischen nicht zugerechnet werden kann: die Libido, die Gewalt, die Autorität, die Moral, die Ästhetik, die Logik, die Erkenntnis, die Erfahrung. Bewusst bemühen wir uns in diesem Beitrag, so weit es irgend geht, von dieser nicht-ökonomischen Wirklichkeit zu abstrahieren. Inwieweit auch sie von der Logik des Tausches durchdrungen ist, ist hier nicht Thema, kann jedoch zu einem naturgemäß nur werden, wenn man weiß, wie die äußere, empirisch erfassbare Welt ökonomisch (was heißt: über Tauschakte vermittelt) funktioniert.

3 Dieser Herstellungsprozess geht in die Welt-GR nicht unmittelbar ein, doch ließe sich aus den in ihr erfassten Daten umstandslos ermitteln, welche Tauschakte das Unternehmen A vorgenommen hat, bevor es die Ware an die Konsumenten N hat veräußern können. Sonderlich aussagekräftig wäre eine derartige Sortierung der Datensätze der Welt-GR aber nicht. (Wie an entsprechender Stelle dargestellt, muss allerdings bei der Ermittlung des Sozialprodukts diese Unterscheidung getroffen werden, damit in es nur der Endverbrauch von Privaten – oder vom Staat – eingeht.) Wie ebenfalls schon gezeigt: um die Produktionsbedingungen adäquat darstellen zu können, muss man zusätzlich auf die Aufzeichnungen in den Unternehmen zurückgreifen. Insofern stimmt die linke Kritik an der gängigen Nationalökonomie, dass diese in ihrer Fixierung auf die Zirkulationsebene von diesen Produktionsbedingungen weitgehend abstrahiert. Dieser Kritik wäre aber, auf dem bisherigen Stand unserer Darstellung, entgegen zu halten, dass dieser Abstraktion weder ideologische noch methodisch-prinzipielle Ursachen (oder gar klassenkämpferisch-ideologische Motive) zugrunde liegen. Denn die Daten liegen (zumindest in den Unternehmen und potentiell auch den Finanz- oder Statistikämtern) vor, doch man benötigt sie einfach nicht, um den zentralen Zweck einer Gesamtrechnung: die Messung des Sozialprodukts und dessen Wachstums, zu erfüllen.

Indem wir in die Welt-GR eine eigene Spalte für die Arbeitszeit eingefügt haben, die auf die Produktion der Waren entfallen ist, haben wir, darin Marx folgend, eine innere Beziehung von Produktion und Zirkulation ausgewiesen, die es zwar erlaubt, den Geldwert nicht tautologisch zu bestimmen, aber darauf allein lässt sich keine

ihren subjektiv-beliebigen Charakter,[4] da sich den einzelnen Waren[5] (und deren vorangegangener Produktion) eindeutig ein der Geldseite entsprechendes Quantum zuordnen lässt. Genau diese Möglichkeit, Qualität jederzeit und allerorten quantitativ ausdrücken und damit Subjektivität in Objektivität aufgehen lassen zu können,[6] bildet das Faszinosum, das dem Rationalismus – und das beileibe nicht auf die Ökonomie beschränkt – eine substantiell-materielle[7] und deduktiv operationalisierbare, das heißt berechenbare Basis verschafft.

Was die Geldseite der Welt-GR betrifft, so haben wir die für sie zentralen Differenzierungen in den vorangegangenen Teilen herausgearbeitet: Das Geld als solches (als es selbst, logisch betrachtet) ist Zirkulationsmittel (man kann auch sagen: überempirisches Medium), das empirisch in Form einer Währung (wie eine Ware: also dinglich)[8] erscheint

Kritik an der Nationalökonomie gründen, sondern dies stellt bis hier erst eine Ergänzung ihrer Datenerhebungsverfahren dar. Diese Kritik ist erst geleistet, wenn wir die Begriffe Profit und Produktivität bestimmt haben und zeigen können, dass deren Messung den Rahmen von Grund auf sprengt, den die empirisch erhobenen Daten erfassen.

4 Der allen Waren, werden sie allein als Gebrauchswerte gefasst, eigen ist.

5 Man muss, aus begriffslogischen Gründen, betonen, dass es sich bei Waren um Vergegenständlichungen (Objektivierungen) im Sinne Hegels handelt; dieser Begriff somit keine nominale Definition darstellt – und auch keine so genannte Realdefinition, wie sie Wissenschaftstheoretiker, unter gewissen Umständen, als eine Form der Begriffsbildung akzeptieren.

6 Anzuzeigen ist an dieser Stelle, dass Frank Engster (Das Geld als Maß, Mittel und Methode. Das Rechnen mit der Identität der Zeit. Berlin 2014) kürzlich ein monumentales Werk vorgelegt hat, an dem zunächst sehr bemerkenswert ist, dass in ihm zum ersten Mal eine Marxinterpretation vorgelegt wird, die ernst macht damit, dass es Marx in der Wertformanalyse, also bei der logischen Herleitung des Geldes, in erster Linie darum geht, mit dem Geldbegriff ein Maß zu entwickeln, das es erlaubt, alle Qualität als Quantität auszudrücken und zu operationalisieren. So offensichtlich das ist, so vernachlässigt wurde von der bisherigen Marx-Philologie, dass die vom Geld zur Verfügung gestellte Maßeinheit kein mehr oder weniger relevanter Randaspekt des Marxschen Werkes darstellt, sondern in dessen Zentrum steht. So weit gehen wir mit Engster konform. Indem dieser aber nun das Geld ausdrücklich so fasst, als sei es von Marx dem Hegelschen Geist logisch analog entfaltet worden, wird es zu einem sich gar seiner selbst bewussten Super-Subjekt, aus dem sich alle Objektivität heraussetzt. Das hat neben einigen Kapriolen bei der Marxinterpretation schwerwiegende Folgen für den Kritikbegriff, die so von uns keinesfalls akzeptiert werden können, da sie auf die postmoderne und im Kern existentialontologische Akzeptanz einer angeblich transzendental unüberschreitbaren Seinsstruktur hinauslaufen.

Relevant für den vorliegenden Beitrag ist Engsters Werk also vor allem deshalb, weil es, obwohl hier wie dort das Messen im Zentrum steht, zeigt, wie gegensätzlich die Resultate trotzdem ausfallen können. Oder anders: Engster beweist ungewollt, dass der hegelianisierenden Interpretation von Marx mehr oder weniger enge Grenzen gesetzt sind. Diese betreffen vor allem den Ausgangspunkt der Darstellung und das heißt die Frage, ob der Geldbegriff so etwas wie eine *prima philosophia* Hegelscher Provenienz beinhaltet oder ob nicht vielmehr vom Tauschakt auszugehen ist, der für Engster – und hier bleibt er dem traditionellen Marxismus vollständig verhaftet – nur einen (statt von Arbeit vom Geld herausgesetzten) Oberflächenschein konstituiert. Um sich von Adorno und Sohn-Rethel abzusetzen, die (wie wir) ihrer Kritik die Tauschakte in der Zirkulationssphäre zugrunde legen, verwendet Engster mehr als ein Drittel seines Werkes darauf, sich von diesen beiden abzusetzen und zeigt (nicht allein nur) darin, ohne es offen zu sagen, an, dass er den Kritikbegriff der Kritischen Theorie für von der Postmoderne überholt erachtet.

7 Auf dieser materiellen Basis bauen die grundlegenden Idealismen der bürgerlichen Gesellschaft auf: Die Universalität der Menschenrechte; die Begriffe von Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit; die Gewaltenteilung, die Selbstverwirklichung des Individuums usw. Damit ist keineswegs gesagt, dass alle Ethik oder Moral sich aus dieser Basis ableiten ließe (oder gar lassen sollte). Der Humanismus etwa, wie im vierten Teil ausgeführt wird, verdankt seine Entstehung gerade der Unfähigkeit des Rationalismus, einen Begriff von Vernunft zu entwickeln. (Der existentialontologische Antihumanismus, der ein durchgängiges Kennzeichen postmoderner Diskurse ist und sich in dieser Haltung besonders radikal-rebellisch dünkt, ist deshalb Ausdruck seiner konsequent gegen alle Vernunft und Rationalität, also gegen jeden Begriff von Wahrheit gerichteten Ideologie.)

8 Die nominalistischen Geldtheorien in ihrer Fixierung auf den Nachweis der Überflüssigkeit einer ding-

und in dieser Erscheinungsweise als Wertspeicher fungiert, der in Kreditgeld überführt werden kann und als solches den Geldkreislauf schließt, sobald der Kreditnehmer es in Zirkulationsmittel retransformiert hat. Dem Kreditgeld immanent ist wiederum das Buchgeld (polemisch: Spielgeld), das sich auf Submärkten (etwa für Aktien, Devisen, Rohstoffe, Arbeitskräfte) als Vermögen (oder: Reichtum) konstituiert und zunächst bloß in der Vorstellung (als Aktie etwa nur ‚auf dem Papier') existiert und finanzökonomisch als Bonität (oder auch: Vertrauen) begrifflich objektiviert ist. Dieses Buchgeld ist letztlich dafür verantwortlich, dass dem Geldkreislauf ständig etwas passiert, was logisch als von der Voraussetzung her ausgeschlossen gilt: Denn unter der Bedingung, dass es keine Instanz gibt, die Geld einfach druckt (das heißt Geld in Umlauf bringt, das nicht durch einen Tauschakt – in dem eine ‚Leistung' identifiziert werden kann – gedeckt ist), kann ‚eigentlich' immer nur dieselbe Geldmenge existieren.[10] Tatsächlich aber expandiert (oder kontrahiert) die Geldmenge beständig auch dann, wenn diese Bedingung erfüllt ist; es kommt zu an sich ausgeschlossenen inflationären (oder deflationären) Entwicklungen und dafür sind die Bewertungen auf den Submärkten, denen kein realer Tauschakt zugrunde liegt, die entscheidende Ursache.[11]

lich-substantiellen Deckung des Geldes (durch Gold, Silber usw.) kranken allesamt nicht an dem Makel, dass sie logisch (und erst recht historisch) falsch lägen, im Gegenteil. (Auch wenn die Einschränkung gemacht werden muss, dass die korrekte Logik gegen eine falsche Praxis wenig ausrichten kann: Wenn Staaten oder Währungsexperten glauben oder von relevanten Teilen der Bevölkerung zu dem Glauben ‚gezwungen' werden, dass Geld durch Gold gedeckt sein muss und so Krisen verhindert würden, hat die Logik kaum eine Chance.) Der Makel liegt darin, dass die Geldnominalisten die Bedeutung verkennen, die es hat, wenn Geld (das zuvor in der Tat nichts anderes als ein Kreditsystem darstellte und auch heute noch so interpretiert werden kann) auch dinglich (historisch zuerst in Münzform) erscheint. Für das Bewusstsein hat es jedenfalls enorme Auswirkungen, wenn etwas, das eine Relation *ist*, als Ding erscheint. (Der theologische Begriff für dieses Mysterium ist der der Transsubstantion.)

Diese Verkennung unterläuft sowohl Engster (Das Geld als Maß (wie Anm. 6)), bei dem die empirische Erscheinungsform im Grunde gar keine Rolle spielt, als auch Felix Martin (Geld, die wahre Geschichte. Über den blinden Fleck des Kapitalismus. Stuttgart 2014), dem man ansonsten nicht nur konzedieren muss, dass er die luftigen Höhen der realitätsblinden Ratschläge an die Politik für ein ‚neues' Kredit- und Finanzsystem sonstiger Geldnominalisten weitgehend vermeidet, sondern auch, dass er der wohl erste (früher hätte man gesagt: bürgerliche) Ökonom ist, der zeigen kann, wie in der Auseinandersetzung um die Währungshoheit sich (seit der Neuzeit) die Beziehung zwischen Staat und Gesellschaft (dazu Näheres unten) als politischer Kampf um die Kontrolle des Staates durch die Bürger darstellt.

9 Ein anderes Beispiel ist der Submarkt Arbeitskraft: Jeder Einzelne hat eine Vorstellung vom Preis, den die Zurverfügungstellung seiner Arbeitskraft hat. Ohne die Aushandlungsprozesse zwischen Gewerkschaften und Unternehmensverbänden (mit einer mehr oder weniger direkten Beteiligung des Staates), hätte diese Vorstellung aber keine Bewertungsgrundlage. Ökonomisch erfasst in einer Gesamtrechnung wird jedoch nur der tatsächlich (sei es als Lohn, Managervergütung oder sonst was) gezahlte Betrag.

10 Mathematisch ausgedrückt: so viele Geldquanten in Umlauf sein mögen, die Summe aller beträgt immer exakt 1.

11 Neben den Veränderungen bei der Umlaufgeschwindigkeit des Geldes. Siehe auch dazu das zu den Problemen der Geldmengentheoretiker in den anderen Teilen Ausgeführte.

## Die innere Logik des ökonomischen Gleichgewichts

In jeder Vorstellung von Geld, was heißt: in der Verknüpfung von Geld (als solchem) mit dessen *Wert*, korrespondiert in den individuellen Bewusstseinen – je unterschiedlich – eine Menge an bestimmten Warenarten, die als dem vorgestellten Geldquantum äquivalent gedacht[12] wird. Wenn wir den Blick auf diese Warenseite werfen, so wie sie in unserer Welt-GR erfasst ist, ergibt sich sofort, dass hier zwei Einteilungen koexistieren, die sich fundamental unterscheiden. Da sind zum einen die Waren selbst; je wiederum unterschieden nach Menge, Gattung, Art und Qualität, und zum anderen die Adressen der Subjekte, die diese Waren „auf die Märkte getragen (Marx) oder sie dort erworben haben. Was diese Subjekte betrifft, lassen sie sich unmittelbar wiederum in drei eindeutig zu unterscheidende Gruppen unterteilen: Da ist zum einen die der Endverbraucher, deren Warenkonsum die Konsumtionssphäre bildet und zu der heutzutage jeder auf unserer Welt lebende Mensch gehört, zum anderen die Gruppe, deren Subjekte der Produktionssphäre zuzuordnen sind, also die Unternehmen.[13] An diesen beteiligt sind wir alle in irgendeiner Form zwar auch – denn ansonsten könnten wir nicht als Konsumenten auftreten, da wir das dafür notwendige Geld nicht hätten –, aber, und das gilt selbst für sogenannte Ich-AGs, wir treten in dieser Sphäre nicht als freie Individuen (nicht als gleiche und freie Tauschpartner) auf, sondern in institutionalisierter, entpersonalisierter Form,[14] sind also in Produktionseinheiten eingebunden, deren Aufgabe es ist, Waren so aufzubereiten, dass sie am Ende in der Konsumtionssphäre landen können. Die dritte Gruppe nun, die weitaus kleinste, aber ökonomisch ebenso relevante, die Staaten, wird von den Ökonomen meist nur negativ behandelt.[15] Auch an dieser Gruppe, die der Distributionssphäre zuzurechnen ist, sind wir alle beteiligt, aber anders als in den beiden anderen ohne jedes Zutun unsererseits, nämlich allein schon dadurch, dass wir nur als Bürger eines Staates existieren.

Natürlich unterscheiden auch die Ökonomen zwischen Konsumtion, Produktion und Distribution. Nicht nur, was die Unternehmen (Finanzsektor, Industrie, Dienst-

12 Statt ‚gedacht' wäre wohl besser der Ausdruck ‚empfunden' angebracht. Um dieser emotionalen Grundlage des vorgestellten Geldes gerecht zu werden, ermitteln Ökonomen, wie im zweiten Teil gezeigt, mithilfe eines so genannten Warenkorbes die Inflationsrate. Sie müssen derart subjektivistisch vorgehen, weil sie nicht in der Lage sind (und gar nicht sein können), die Komplexität des Ware-Geld-Kreislaufes methodisch so zu reduzieren, dass eindeutig genug zwischen normalen und inflationsbedingten Preisschwankungen unterschieden werden kann.

13 Staatsbedienstete, Rentner, Sozialhilfeempfänger usw. sind natürlich nicht unmittelbar solchen Unternehmen zuzuordnen; sie erhalten ihre Einnahmen vom Staat oder karitativen Organisationen. Dieses Geld ist aber zuvor durch die Produktionssphäre hindurch gegangen. (Die in ihr reich gewordenen ‚teilen' es mit den Armen.) Und bei denen, die Zinsen einnehmen, ist der nur vermittelte Bezug auf die Produktionssphäre evident.

14 Wir beziehen den Begriff der Person hier nicht auf das juristische, sondern das menschlich-leibliche Individuum.

15 Was nicht weiter verwunderlich ist, da in ihren Augen ja der Markt aus sich heraus die Distribution (Allokation) von Waren optimal regelt. Bei Nicht-Ökonomen dreht sich das Verhältnis um: Ihnen steht der Bezug auf die Distribution durch den Staat an erster Stelle, er also negativ gegenüber der Ökonomie. Beides zusammen ergibt dann das Spiegelspiel der politischen Ökonomie, in dem beide Seiten gegeneinander Recht wie Unrecht je zugleich haben.

leistung, Handel usw.) und die von ihnen produzierten Warenarten betrifft, sondern auch bezogen auf das Konsumentenverhalten und das Staatshandeln lassen die Statistiker kaum eine mögliche Differenzierung aus. Wer wissen will, wer, wo, wie viele, in welchen Zeiträumen, zu welchem Preis und mit welchen finanziellen Mitteln Autos produziert hat, wird garantiert in irgendeiner Statistik fündig. Doch die Frage, worin sich die ökonomischen Subjekte oder die Warengattungen – hier ganz besonders die Geldware[16] oder die Ware Arbeitskraft – von den anderen nicht nur ihren verschiedensten Zwecken und Funktionen gemäß, sondern auch ihrem Wesen nach, im Begriff selbst also, das heißt: ‚unterhalb' ihrer empirischen (seinslogischen) Erscheinungsweisen, unterscheiden, spielt bei ihnen keine Rolle:[17] Schließlich unterscheidet sich im Grunde Alles von Allem, und als positivistische Empiriker, die alle Statistiker sind, halten sie Verallgemeinerungen für bloße Definitionsfragen und schlagen eine spekulative Arbeit am Begriff – die einer Logik folgt, die über die positivistische hinausgeht – umstandslos der wissenschaftlich unzulässigen Metaphysik zu.[18]

Diese ‚Arbeit' kann nur im Kontext logisch aufeinander bezogener Begriffe erfolgen, also nicht gesondert dargelegt werden. Ausdrücklich hinzuweisen ist jedoch auf den Realitätsverlust, zu dem die Weigerung, innerhalb von Warengattungen und Geldarten begriffslogische, also die nominalen Definitionen metaphysisch transzendierende Unterscheidungen zu treffen, unweigerlich führt. Dies lässt sich am deutlichsten an der zwar nicht nur, aber vor allem in Deutschland grassierenden Sparideologie demonstrieren: Geht man von den Daten unserer Welt-GR aus[19] und nimmt deren Ware-Geld-Gleichgewicht zur logischen Grundlage, dann gilt uneingeschränkt das Gesetz: Je weniger man ausgibt, umso mehr Geld steht einem zur Verfügung. Und je mehr die Subjekte in dieser Weise sparen, umso größer fällt die Menge an Geld aus, die ihnen zur Verfügung steht. Wenn alle, also Privatkonsumenten, Produzenten und – das erst recht – der Staat sich zur Sparsamkeit verpflichten, dann muss der (in Geld ausgedrückte) Wohlstand der

16 Obwohl dies aus dem bisher Entwickelten klar hervorgegangen sein sollte, seien vor allem orthodoxe Marxisten an dieser Stelle ausdrücklich darauf hingewiesen, dass wir mit dem Begriff Geldware nicht, wie Marx (zumindest überwiegend) nahelegt, eine aus der (zunächst: geldlosen) Warenzirkulation ausgesonderte Ware meinen, die dann die Rolle des Geldes spielt (also etwa das Gold), sondern das Geld als solches, das, erscheint es als zum Gegenstand objektiviert (ob als Schuldschein, Papier, Münze oder wie auch immer), dann selbstredend eben auch zur Ware werden kann – als Kredit vorzugsweise.

17 Das Unterlassen sachgerechter Differenzierungen setzt sich nicht nur fort, wo die Konsumtion nicht in der Hinsicht unterschieden wird, ob sie in Unternehmen und von Endverbrauchern vorgenommen wird (siehe unten), sondern auch in Politik und Recht, wo zwischen allem Möglichen (empirisch Realen) unterschieden wird, nur nicht gemäß der begriffslogischen Unterschiede, die in den zentralen Kategorien Ware und Geld angelegt sind, woraus dann das für Politik und Recht charakteristische, nahezu unauflösliche Knäuel an beliebig füllbaren Worthülsen auf den verschiedensten Definitions- und Abstraktionsebenen entsteht.

18 Sie machen die Definitionen zwar von einem Zweck abhängig, doch dieser gilt ihnen – worin sie natürlich vollkommen im Recht sind – als formallogisch nicht weiter ableitbar. (Es sei denn sie konstruieren sich einen *homo oeconomicus* oder greifen, wie dies – nachdem diese Konstruktion trotz aller sophistischen Finessen ihre Realitätsblindheit selbst vor der Bundeskanzlerin nicht mehr verdecken kann – aktuell unter den Ökonomen immer weitere Kreise zieht, auf die ältesten Kamellen behavioristischer Theoriebildung zurück.)

19 Worin wir, um das wiederholt zu betonen, (potentiell zumindest) die Gesamtheit allen beobachtbaren Verhaltens der Wirtschaftssubjekte erfasst haben.

Bürger, Unternehmen und Staaten in genau dem Maße steigen, in dem sie sparen;[20] das ist gar nicht anders möglich. Fatal ist jedoch, und das folgt aus einem Gesetz, das mindestens ebenso banal und allgemeingültig ist wie jenes: Alles Geld, das nicht möglichst umgehend in die Zirkulation wieder eingeht,[21] verringert die Einnahmemöglichkeiten anderer Subjekte. Deren (zumindest potentieller) Wohlstand also muss in genau dem Maße sinken, wie der der Sparer steigt. Von hier, also dem Ganzen aus gesehen ist jedes Sparen kontraproduktiv. Woraus folgt: alles Sparen ist gesamtökonomisch ohne Sinn, wenn das Ersparte nicht augenblicklich in Waren umgesetzt – also eben doch wieder ausgegeben wird.

Dieses der Zirkulationssphäre unauflöslich eigene, antinomische Verhältnis gleichrangiger ‚Logiken' zeigt sich auch dort, wo es um das der Sparideologie immanente Postulat der so genannten Haushaltsdisziplin geht. Die Grundsätze einer ‚ordentlichen Haushaltsführung' einzuhalten wird umstandslos von allen Wirtschaftssubjekten (privaten, betrieblichen, staatlichen) gleichermaßen verlangt, ungeachtet dessen, dass die ‚Haushaltsführung' der Individuen, je nach der Sphäre, in der sie agieren, sich begriffslogisch fundamental voneinander unterscheiden muss. Den Ausgangspunkt des gängigen Begriffs von einem Haushalt[22] liefert der Endkonsument (die berühmte schwäbische Hausfrau): Für ihn gilt das unüberschreitbare Gesetz, dass er nicht mehr ausgeben kann, als er zuvor eingenommen hat.[23] Dieses Gesetz führte jedoch zu hanebüchenen Folgen, würde es tatsächlich auch von Unternehmen und Staaten angewandt.

Unternehmen können – und müssen, wollen sie ‚überleben' – die von ihnen erworbenen Waren in einer völlig anderen Weise konsumieren als Endverbraucher. Rein physisch gesehen ist dieser Verbrauch natürlich derselbe, aber von der Geldseite her kehrt sich das Verhältnis um: Die Kosten des Verbrauchs verschwinden in einem Unternehmen nicht, denn das dafür aufgebrachte Geld verdoppelt sich bei ihnen quasi: in real an den Verkäufer bezahltes einerseits und in kalkulatorisches Geld[24] andererseits insofern, als es in den Preis eingeht, der vom Endkonsumenten der im Unternehmen produzierten Ware (v)erlangt wird. Der ‚Haushalt' des Unternehmens ist also so strukturiert, dass die von ihm vorgenommenen (woher und wie auch immer vorfinanzierten)[25] Ausgaben von den anderen Marktsubjekten refinanziert werden, sobald sie die

20 Dasselbe gilt natürlich für das Postulat der Kosteneinsparung: Kosten sind unbedingt zu vermeiden; logisch heißt aber auch diese Vermeidung natürlich nichts anderes, als dass Anderen Einnahmen dann fehlen.

21 Das Ideal ist also auch hier, wie bei der Umlaufgeschwindigkeit des Geldes, die Nullzeit.

22 Es scheint somit, als könne man die Ökonomie auch heute noch mit den Kategorien von Aristoteles analysieren. Veränderungen, etwa in der Struktur der Haushalte, erscheinen dann als bloß evolutionäre Veränderung oder Steigerung von Komplexität. Aber damit wird man nicht nur dem Sprung in ein ökonomisch ganz Anderes nicht gerecht, den die Genesis des Kapitals historisch bedeutete, sondern noch nicht einmal den Prozessen, wie sie (nach diesem Sprung) an der empirischen ‚Oberfläche' jedermann sichtbar erscheinen.

23 Der Konsumentenkredit kompliziert die Sache nur marginal.

24 Dieses ‚kalkulatorische Geld' kann man als eine weitere, von den Ökonomen unzureichend ausdifferenzierte Geldart auffassen.

25 Bei dieser Vorfinanzierung handelt es sich immer um einen (möglicherweise sich selbst gewährten) Kredit: der aber wird in der Betriebswirtschaft Kapital genannt. (Dass dieser so definierte Begriff die Sache nur unzureichend trifft, ist schon im zweiten Teil erwähnt

von ihm produzierte Ware bezahlt haben.[26] Oder anders: Ein Unternehmen gibt Geld aus, um Geld einzunehmen, ein Privatkonsument nimmt Geld ein, um es auszugeben. Dieser gravierende Unterschied wird übertüncht, wenn beide Sphären als gleichermaßen dem Prinzip ordentlicher Haushaltsführung unterliegend dargestellt werden.[27] Und erst recht betrifft diese Umkehrung den Begriff des Sparens: Ein Endverbraucher kann sich, prinzipiell jedenfalls, jeder Ausgabe enthalten; ein Unternehmen kann sich derartiges Sparen keinesfalls leisten, ohne sich selbst preiszugeben.[28]

Bevor wir zum Staat kommen, bezüglich dessen die Rede von ordentlicher Haushaltsführung und Sparsamkeit besonders krasse Blüten treibt, soll, das bisher Ausgeführte zusammenfassend, noch kurz darauf eingegangen werden, was die Verweigerung einer über Empirie und Formallogik hinausgehenden Begriffsbildung in der Ökonomie für das Bewusstsein der Individuen bedeutet: Deren Verstandestätigkeit spaltet sich, entsprechend der Antinomie zwischen dem Verlangen nach individueller Reichtumsmehrung einerseits und der damit unweigerlich verbundenen Reichtumsminderung bei anderen Individuen andererseits[29] auf in die eine, die darauf gerichtet ist, möglichst unmittelbar bestimmte Waren (das kann natürlich auch Geld sein) libidinös zu besetzen und sich anzueignen, und die andere, diese Besetzung in rational vermittelter Form zu organisieren, das heißt sich auf die von der Zirkulationssphäre vorgegebenen Verhältnisse einzulassen. Beides ist gleichermaßen rational[30], beides wird gleichermaßen allseits verlangt und beides schließt sich gleichermaßen gegenseitig aus.[31] Mit dem Staat nun existiert eine Instanz, die verspricht, neben anderen Antinomien auch diese in Einheit aufzulösen. Der Staat greift zur Einlösung dieses Versprechens vermittelnd in den Ware-

worden.) Diese Möglichkeit, auf Kapital (in welcher Bestimmung auch immer) zurückgreifen zu können (und zu müssen), unterscheidet die Unternehmen von Privatkonsumenten und Staaten fundamental; auch das wird in der öffentlichen Rede vom (Kosten) Sparen unterschlagen – und das, obwohl jedem diese Differenz geläufig ist.

26 Immer vorausgesetzt natürlich, das kalkulatorische Geld transformiert sich auf den Märkten in reales. Auch hier gilt: eine Vergegenständlichung wird erst zur Ware, sobald sie einen Tauschakt zur Folge hat.

27 Ein kurzer Blick in eine Unternehmensbilanz zeigt, dass das ‚Haushaltsbuch', das zu führen Verbraucherberater den Privatkonsumenten so sehr ans Herz legen, höchstens mit der Gewinn- und Verlustrechnung strukturell vergleichbar ist. Die Bilanz selbst hat mit solch einem ‚Buch' nicht das Geringste zu tun.

28 Es kann rationalisieren, und im Zuge dessen auch ‚sparen'. Aber dieses Rationalisieren kann mit dem Postulat des Sparens schon deshalb nicht gemeint sein, weil man ja allseits durchaus zwischen beidem zu unterscheiden vermag, und dementsprechend das eine mit dem anderen nur irrtümlicherweise verwechseln kann. (Wobei an dieser Stelle der Hinweis notwendig ist, dass Rationalisierung etwas anderes meint als das, was wir unter Produktivitätssteigerung verstehen werden.)

29 Im Vorgriff auf die Bestimmung des Kapitalbegriffes sei hier schon angesprochen, dass dem Kapital – aus Ökonomen verschlossen bleibenden Gründen – die Fähigkeit eigen ist, diese Logik zu sprengen. Bis wir dies zur Darstellung bringen können, müssen wir dem allgemeinen Bewusstsein folgen, dem diese Logik als allgemeingültig gilt. Und wo dieses Bewusstsein überall Betrug am Werke sieht, besonders dort, wo es glaubt, von gierigen Bankern und Hedgefonds um Geld und Arbeitsplätze betrogen zu werden, kann man unterstellen, dass es im Grunde weiß, dass nicht es betrogen wird, sondern dass sein Festhalten an einmal ergatterten Einnahmequellen es ist, was Anderen den Zugang zu ihnen verbaut. Auch wenn ihn natürlich deswegen kein schlechtes Gewissen plagt – sein Betrugsvorwurf beruht auf Projektion.

30 Aber natürlich keinesfalls vernünftig: Vernunft kann es nicht geben, wo das Eine in derselben Sache vermittlungslos so richtig ist wie sein Anderes.

31 Darauf geht die von Marx polemisch hervorgehobene innere Spaltung der bürgerlichen Rechtsperson in Bourgeois und Citoyen zurück.

Geld-Kreislauf ein; er tritt als unmittelbar gesetzten Zwecken verpflichteter Distributor an die Stelle der Distribution, die sich auf den Märkten ‚automatisch' vermittelt herstellt.

## Ökonomisch-historische Bestimmung des Staates

In Bezug auf die ökonomische Rolle des Staates ist vorab klarzustellen, dass dieser sowohl als Endkonsument (etwa wenn er Panzer kauft) und auch als Unternehmen (in welcher Form immer: unmittelbar als Eigentümer oder als Inhaber von Unternehmensanteilen) in Erscheinung tritt. Die diesbezüglich in der Öffentlichkeit endlos geführte Debatte über Sinn und Unsinn der Privatisierung (oder Verstaatlichung) von Unternehmen kann jedoch keine allgemeingültige Antwort finden,[32] denn entweder ein Unternehmen ist auf dem Markt konkurrenzfähig, und dann ist völlig unerheblich, wer die Eigentümer sind – oder es handelt sich um eines, das staatlicherseits dem Markt mehr oder weniger entzogen worden ist. Wenn dieses nicht für den Markt, sondern nur für den Staat produziert, ist es im Grunde kein Unternehmen, sondern nichts als ein Konsument wie der Staat selbst, nur in anderer – nämlich Produkte, nicht Waren, herstellender – Form.[33] Und wenn es für den Markt produziert, aber auf ihm wegen seiner Sonderstellung die Rolle eines Monopolisten innehat, ist das ein Problem, das nicht auf staatliche Unternehmen beschränkt ist, und stellt einen Fall für das Kartellrecht oder eine Anti-Monopol-Kommission dar. Über die gesamtökonomischen Vor- und Nachteile[34] von

32 Die Frage, ob Krankenhäuser, militärische Dienstleistungen, polizeiliche Befugnisse, Gefängnisse u. v. a. m. prinzipiell besser in öffentlicher oder privater Hand liegen sollten, hat noch keiner hinreichend beantworten können. Gegen jedes Beispiel für die eine Auffassung lassen sich immer auch welche für die andere finden. Vor allem kann immer angeführt werden, dass die Qualität etwa der Leistungen eines Krankenhauses von der Gesetzgebung und deren Durchsetzung (oder, was ja im Grunde die Hauptbeschäftigung etwa der Legislative der EU ist: von der Normierung bestimmter Qualitätsstandards) abhängt: die betriebswirtschaftliche Unterscheidung zwischen privat und öffentlich ist schon von daher gesamtökonomisch ohne Belang.

33 Es ist so, wie wenn Unternehmen sich die von ihnen mit einem Gebrauchswert versehenen Produkte, statt sie auf dem Markt zu kaufen, selbst produzieren. (Auch hier kann nur von Fall zu Fall beurteilt werden, ob dieses oder das Andere: also das Outsourcing, rationaler ist.)

34 Gegen die vorherrschende Meinung haben Monopole eben nicht von vornherein nur Nachteile für die Verbraucher; ihr Potential, Preise für die von ihnen produzierten Waren und die ihrer Zulieferer willkürlich festsetzen zu können, wird weit überschätzt, denn auch sie sind bei ihrer Preisgestaltung auf eine Optimierung des Grenznutzens angewiesen und vom Weltmarkt abhängig: Ihres Monopols sicher sein können sie nur, solange das Preisniveau ihrer Warenproduktion eine Grenze nicht überschreitet, ab der sich in dieser Welt dann doch jemand findet, der günstiger als sie produzieren kann – es sei denn, sie schützt ein Staat; aber dann müssen sie früher oder später ihren Markt auf diesen begrenzen, was heutzutage bei fast allen Monopolen mit Selbstliquidation gleichzusetzen ist. Noch stärker überschätzt wird deren politisches Gestaltungspotential (oder das von Oligopolen): Wie groß deren Einfluss auf eine staatliche Gesetzgebung ist, hängt von den historischen Umständen und den Waren ab, die sie produzieren; selbstredend wird ihre Meinung durchweg eher Gehör finden, als das kleinerer Unternehmen oder gar der einfachen Staatsbürger. Aber kein Monopol kann die Grenze zwischen Ökonomie und Politik so weit aufheben, dass dadurch die bürgerliche Gesellschaft (so sie denn existiert: in den islamischen Staaten etwa kann davon keine Rede sein, so sehr auch diese vom Weltmarkt abhängig sind) ihren liberal-kapitalistischen Charakter verliert. (Dass Friedrich Pollock hier Fehleinschätzungen unterlaufen sind, denen die Kritische Theorie nahezu insgesamt aufgesessen ist, sollte man nicht ‚unter den Teppich kehren'.) Und was die gesellschaftliche Macht betrifft, die ein Monopolist wie beispielsweise Microsoft ausübt, kann man ebenfalls nur feststellen, dass deren Grundlage – dass fast jeder auf

Monopolen (staatlichen oder sonstigen) ist allerdings sowieso das letzte Wort noch längst nicht gesprochen; allgemeingültige Antworten sind auch diesbezüglich nicht zu haben, sondern erst im Nachhinein, also nach der Zerschlagung eines Monopols kann festgestellt werden, ob, bei gleicher Qualität, die von diesem zuvor hergestellten Waren dank der nach der Zerschlagung erwarteten Wirkungen der Konkurrenz billiger geworden sind – also ein messbarer Vorteil zu verzeichnen ist. Und dieses Ergebnis wird einmal so, in anderen Fällen auch wieder anders ausfallen.

Es gibt aber noch einen weiteren, politisch äußerst wichtigen Grund für einen Staat, ein Unternehmen den Marktgesetzen zu entziehen, vor allem mittels der berühmt-berüchtigten Subventionen. Hier tritt er in einen Gegensatz zur Markt-Ökonomie. Bei diesem Abschotten bestimmter Unternehmen von den Unwägbarkeiten des Marktes geht es ihm darum, bestimmte, seinerseits für wichtig erachtete Produktionskapazitäten, fast immer mit dem Hinweis auf die Erhaltung von Arbeitsplätzen begründet, auf dem eigenen Territorium zu halten.[35] An dieser Stelle interessiert uns allerdings allein die ökonomische Bestimmung des Staates, die ihn von Privatkonsumenten und Unternehmen von Grund auf, also wesenslogisch, unterscheidet. Und diesbezüglich gilt: die ökonomische Besonderheit des Staates besteht darin, dass er seine Einnahmen nicht aus dem Verkauf von Waren erzielt, sondern aus Steuern.[36]

Mit diesem Begriff der Steuer haben wir eine weitere Geldart angesprochen, die neben das Geld als solchem, das Geld als Zirkulations- oder Wertaufbewahrungsmittel, das Kredit- und Buchgeld und das kalkulatorische tritt: als Staatsgeld. So sehr der moderne Staat sich auch verpflichtet fühlt, seine Steuererhebung rational, das heißt auf der Grundlage einer von ihm erbrachten Gegenleistung zu begründen: Hinter jeder Steuer steht sein, dem Bürger legal nicht zur Verfügung stehendes Gewaltpotential; woraus folgt: Überall, wo in der Welt-GR ein ‚Tauschakt' auftaucht, der anzeigt, dass Steuern bezahlt worden sind, müssen wir davon ausgehen, dass hier Geld den Besitzer wechselt,

dessen Betriebssystem zurückgreifen muss, will er sich umständliche Konvertierungen ersparen –, wie bei aller bloßen Normierungsmacht, nicht nur Nachteile hat.

Die geradezu hysterische Aversion, die aktuell besonders unter sich links verstehenden Staats- und Wutbürgern gegen das geplante Freihandelsabkommen der EU mit den nordamerikanischen Staaten (TTIP) im Schwange ist, verwechselt, in typisch deutscher Manier (die bekanntlich auch in allen anderen Ländern zuhause sein kann), den Versuch, sich auf bestimmte Normen zu einigen, mit der Preisgabe nationaler Souveränität (die im Grunde ja nur zu begrüßen wäre): Die gesamtökonomischen Vorteile solcher Abkommen interessieren sie jedenfalls ‚nicht die Bohne', sie verteufeln allein die Nachteile, die ihnen durch den Verlust ihrer bisherigen, von ‚ihrem' Staat garantierten Privilegien drohen (etwa die den deutschen Geist ach so beflügelt habende Buchpreisbindung) – wie die Zünfte im Mittelalter, als die ihre autoritären Strukturen vor deren Auflösung durch das Kapital retten wollten.

35 Der Geldfluss der Unternehmen, die Orte, von denen aus sie mit Geld und Waren handeln, lassen sich nur schwer auf ein bestimmtes Territorium fixieren; das ist bei den Produktionsstätten weitaus einfacher.

36 Zunächst nur der Einfachheit halber, und weitgehend in Übereinstimmung mit dem gängigen Bewusstsein (dem gemäß der Staat ständig ‚unser' Steuer-Geld verschwende), subsumieren wir unter diesen Begriff, neben den Kranken-, Renten- und sonstigen Versicherungen, auch die Staatsanleihen und Kredite, die der Staat zur Finanzierung seines Haushalts aufnimmt. Wir schließen somit nur die Einnahmen aus, die er aus einer Tätigkeit als Unternehmer generiert. Wir werden im Folgenden, besonders aber im nächsten Teil sehen, dass diese Subsumtion auch begriffslogisch eine Grundlage hat.

das, ungeachtet aller Bezeichnungen, die dieser auf der Grundlage von Zwangsabgaben erfolgte ‚Tausch' trägt,[37] nicht freiwillig unter einander als gleich Geltenden erfolgt ist,[38] sondern sich einem, infolge unzähliger Rationalisierungen verdrängten Gewaltverhältnis verdankt; von einem Äquivalententausch bei diesem Akt also keine, oder nur sehr vermittelt (als Kauf von ‚Sicherheit' etwa) die Rede sein kann.[39] Oder anders, ‚wertfrei' gefasst: der Staat entzieht der Zirkulationssphäre, genauer: den darin agierenden Unternehmen und Privatkonsumenten, mit seinen Steuern Geld. Aber nicht, um es irgendwohin verschwinden zu lassen, sondern im Gegenteil: um es dieser Zirkulation wieder zuzuführen. Die einfache, aber gar nicht so einfach zu beantwortende Frage ist: Warum lassen die anderen Wirtschaftssubjekte, die ja keine Gelegenheit auslassen, über die Erhebung von Steuern herzuziehen,[40] sich das gefallen?

Wir kommen hier um eine historische Bestimmung des Staatsbegriffes nicht herum, wollen sie aber so kurz als irgend möglich halten. Dazu müssen wir den Begriff in Anspruch nehmen, um den sich alles dreht, den wir aber auch in diesem Teil noch nicht bestimmen werden: den des Kapitals (also noch eine Geldart). In der Geschichte des westlichen Abendlandes tauchten, aus welchen Gründen auch immer, mit dem Beginn der Neuzeit jedenfalls Menschen auf, denen es gelang, Geld in Kapital zu verwandeln. Diese fanden mit dem Staat eine Institution vor, die, ansonsten hätte ihr Unternehmen keinen Erfolg haben können, aus den verschiedensten historisch-kontingenten Gründen zu schwach (oder auch nicht willens) war, ihrem Treiben, dass einer wundersamen Geldvermehrung glich, die Grenzen zu setzen, die zuvor jeder Staat einem solchen Treiben gesetzt hätte,[41]

37 Nur zur Orientierung und um empirisch zu zeigen, wie nebensächlich diese Bezeichnungen sind: die Staatsquote liegt in den kapitalistisch entwickelten Staaten nahezu durchgehend, also gleichgültig welcher ökonomisch-politischen Richtung die jeweiligen Regierungen sich verpflichtet fühlen und über welche Steuerarten und Abgaben deren Staat seine Ausgaben finanziert, bei etwa 50 %.

38 Zumal berücksichtigt werden muss, dass der Staat keinen Konkurrenten im Inneren hat, was ansonsten Gleichheit und Freiheit der Wirtschaftssubjekte zumindest absichert. (Die Verteufelung dieser Konkurrenz ist seit je das politische Steckenpferd von Linken wie Rechten gemeinsam.)

39 Staats- und verfassungsrechtlich kann man natürlich darangehen, das Verhältnis zwischen Bürger und Staat in Analogie zum bürgerlichen Vertragsrecht zu fassen. Das beliebte Argument gegen solche Konstruktionen, ein solcher Vertrag sei nirgendwo empirisch zustande gekommen, sticht jedenfalls nicht: Oft genug werden auch Verträge zwischen Äquivalente tauschenden Rechtspersonen als Zustandegekommen unterstellt, ohne dass sie bewusst einen solchen geschlossen hätten. Vertragsfreiheit bedeutet aber nicht zugleich auch Gewaltfreiheit – Äquivalententausch jedoch immer. Wir verweisen deshalb nochmals auf unsere Bestimmung des Tauschaktes in Abgrenzung von jeder Gewalt (und Autorität) im ersten Teil und halten hier fest: der Äquivalententausch geht logisch (nicht empirisch-zeitlich) jedem Vertrag voraus;.

40 Diese Aversion gegen Steuerzahlungen führt bei nicht Wenigen zu einem Fanatismus, unter allen Umständen Steuern sparen zu wollen, so dass sie, sobald ihnen Steuerersparnisse versprochen werden, bereit sind, Verkäufern Preise in rational ansonsten nicht zu rechtfertigender Höhe zu zahlen.

41 Die Herrscher in diesen Staaten hätten eine solche Akkumulation von Geld in privater Hand (dabei den antiken Philosophen, und hier vor allem Platon zustimmend) sofort als Bedrohung empfunden, und selbst wenn nicht, sich kaum der Versuchung enthalten, sich diesen Reichtum unmittelbar mit Gewalt anzueignen. Nur zur Erinnerung: einen Justizapparat, der dem Staat solche Aneignungen (mit Erfolg) hätte verbieten können und eine Bevölkerung, die die Steuererhebung auf eine parlamentarisch-gesetzliche Grundlage gestellt hätte, hat es vor der Neuzeit nirgendwo gegeben. Dort hing es allein von der ‚Klugheit' des Herrschers oder dessen Verwaltern ab, wie und in welcher Höhe seine Untergebenen besteuert wurden.

die aber umgekehrt von diesen ersten Kapitalisten auch gebraucht wurde, damit sie ihren Geschäften nachgehen konnten. Denn dem Staat entspringt eine Macht, über die kein Geld der Welt verfügt: er besitzt die Gebietshoheit, das heißt er verfügt über einen geografischen Raum, den er militärisch, also mit Gewalt, von äußeren Mächten, deren Gebietsansprüchen, Beute- oder Raubzügen, abschirmen, und im Inneren (ob mit denselben gewaltsamen Mitteln oder ohne sie spielt keine Rolle) dann auch – innerhalb verschiedenster, traditionell-kulturell, politisch und ökonomisch, personal und institutionell vorgegebener Grenzen – ausgestalten kann.[42] Die erste Gewalt, die nach außen, gilt absolut: und auf diese waren die ersten Kapitalisten bedingungslos angewiesen. Zwar konnten damals reiche Bürger mit ihrem Geld sich diese Gebietshoheit auch erkaufen, und haben das des Öfteren auch versucht: Aber sie schufen damit, das liegt in der Natur der Sache, wie immer sie das auch drehten und wendeten, eine über Gebietshoheit verfügende Institution, die man umstandslos Staat nennen muss, und die sich anders organisiert sowie aus anderen Motiven agiert als die Bürger, wenn sie sich ihre Welt aufbauen: denn jene entspringt, aufgrund welcher Umstände sie auch entstanden ist, der Gewalt, nicht dem Geld.

Aber, wie gesagt, diese staatlich-gewaltförmig organisierte Gebietshoheit gilt nur nach außen absolut: nach innen ist sie relativ. Historisch haben es die Bürger zuerst wohl in England (und kurz danach, wenn auch zunächst auf mehr oder weniger kleinere Gebiete beschränkt, auf dem europäischen Kontinent) geschafft, im Inneren eines nach außen abgesicherten Staates diesen, was dessen finanzielle Handlungsfähigkeit betrifft, von sich abhängig zu machen. Es wäre historisch alles andere als korrekt zu sagen, dass dies gelang, weil jeder Staat Geld braucht.[43] Wir brauchen uns aber auch diesbezüglich auf die vielfältigen historischen Besonderheiten nicht einzulassen, es reicht die Feststellung: Immer mehr Staaten Europas im Übergang zur Neuzeit benötigten, um existieren zu können, Geld, und zwar genau solches, das sich zuvor im Tausch Ware gegen Geld als *werthaltig* erwiesen hatte.[44] Damit war der Parlamentarismus geboren:

42 Die Diplomatie der modernen Staaten folgt immer noch dieser Logik, auch wenn sie ihr eine rationale Form überstülpen muss. Dazu im nächsten Teil Näheres. (Der erste Denker, der diese Verbindung konsequent durchbuchstabiert hat, war im Übrigen Niccolò Machiavelli.) Das entscheidend Neue an dieser Verknüpfung von Ratio und Diplomatie ist, dass man (beginnend wohl mit dem Scheitern der napoleonischen Eroberungskriege und bis heute andauernd) allseits versucht, die je aktuell fixierte Hoheit auf den Territorien als Status quo festzuschreiben, um Territorial-Kriege zu verhindern, und die auf ihnen agierenden Staaten sich im Gegenzug untereinander zusichern, sich in deren ‚innere Angelegenheiten' (ihre ‚Souveränität') nicht einzumischen. Erfolgreich war diese Strategie offensichtlich ganz und gar nicht, aber wohl alternativlos, sonst wäre den Völkerrechtlern und Völkerbundfanatikern bestimmt mal etwas Besseres eingefallen. Für uns entscheidend ist: diese Staatslogik tritt zwar empirisch immer zusammen mit der Logik des Ökonomischen kombiniert auf, prozessiert aber aus eigenem, von der rationalen Logik autonomem Antrieb.

43 Vorkapitalistische Staaten haben sich immer zu helfen gewusst, wenn sie Geld benötigten. Aber eher druckten sie sich das selber, verringerten dessen Edelmetallgehalt, erbeuteten es bei anderen oder entledigten sich ihrer Gläubiger gewaltsam, als sich in eine Abhängigkeit von ihren Bürgern zu begeben.

44 Die Bürger Europas waren damals untereinander so stark vernetzt (und sind es heute natürlich weit intensiver), dass sie sich eigene Währungssysteme schaffen konnten, auf die die Staaten kaum Einfluss hatten. Diese Systeme beruhten allerdings selten auf Geld in dinglicher Form, wie die von den Staaten ausgegebenen Währungen, sondern auf allen möglichen Arten von

Ein Teil der Geldsumme, die die Bürger erwirtschaftet haben, überlassen sie dem Staat zwar nicht freiwillig, aber aus ‚Einsicht in die Notwendigkeit' – und das auch nur unter der Voraussetzung, dass er ihnen im Parlament darlegt, was er mit dem ihm überlassenen Geld ‚anzustellen' vorhat. Den Rest der Geschichte und insbesondere die daraus sich entwickelnden Formen der Gewaltenteilung kann man in jedem Lehrbuch der Geschichte – oder sollte das wenigstens können – nachlesen.

Festzuhalten ist: Staat und Gesellschaft gehen, so eng verschlungen die Beziehungen dieser Bereiche sich auch durchdringen, seit der Neuzeit nie ineinander vollständig auf. Der Staat sichert die Gebietshoheit nach außen und fixiert im Inneren juristisch, auf welcher – von ihm selbst gesetzter, traditionell übernommener oder den Bürgern vorgegebener – Basis sich die gesellschaftlichen Beziehungen der Individuen gestalten. Was die Bürger der Neuzeit ihm, in ihrem eigenen Interesse, bis zu einem gewissen Grade zudem freiwillig zugestehen, ist das Gewaltmonopol: so weit es die Rechte garantiert, die den Äquivalententausch gesellschaftlich verallgemeinern.[45] Dem Staat der Neuzeit ist ansonsten in der Gestaltung seiner inneren Beziehungen zur Gesellschaft ökonomisch aber eine unüberschreitbare Grenze gesetzt: ihm selbst ist es nicht möglich, die Werthaltigkeit des Geldes, das er zu seiner Existenz benötigt, unmittelbar und dauerhaft zu garantieren.[46] Dafür, dass diese Grenze erst allgemein gilt, seit ein kapitalistischer Weltmarkt existiert, gibt es die verschiedensten historischen Gründe. Der entscheidende ist, dass die Bürger, je mehr sie auf einem überstaatlich organisierten Markt agieren, Mittel und Wege finden, die Tauschakte und deren Zahlungsvorgänge, bis hin zur Absicherung der Verbindlichkeit eingegangener Verträge, dann, wenn ein Staat sich ‚querstellt', auch in eigene Regie nehmen können. Für unsere Zwecke aber reicht es hin, ganz im Sinne liberalistischer Theorien davon auszugehen, dass die Staatsbürger wissen, dass ihr Staat in seiner ökonomischen Existenz letztlich von ihren Aktivitäten abhängig ist.[47]

Schuldscheinen. Näheres, auch über die Versuche der Staaten, hier zu einem Kompromiss zu kommen, damit ihnen die Geldquellen nicht versiegen, findet sich bei Martin (Geld, die wahre Geschichte (wie Anm. 8)), bei dem sich auch die interessante Information findet, dass entgegen der gängigen Meinung die Forderung, dass Geld durch Gold gedeckt sein müsse, so alt gar nicht ist, sondern erst von John Locke vehement erhoben worden ist, der damit – wider besseres Wissen von der logischen Unsinnigkeit dieser Forderung – im Interesse des Bürgertums die inflationären Staatsausgaben ‚deckeln' wollte. (Und diesem Locke folgt dann implizit auch Marx mit seiner reichlich ambivalenten Antwort auf die Frage, ob das Geld, um werthaltig zu sein, von Gold gedeckt sein muss. Siehe auch das oben in Anmerkung 16 Ausgeführte.)

45 Ansonsten nehmen auch die modernen Staatsbürger eine gewaltsame Durchsetzung ihrer Rechte liebend gern selbst in die Hand. Und treffen dafür allseits auf Verständnis – selbst in der Judikative; in der Kulturindustrie sowieso.

46 Der Staat hat vielfältige Möglichkeiten der Einflussnahme auf die Geldwertstabilität, aber er sägt an dem Ast, auf dem er sitzt, je mehr er in die Freiheit der Bürger, mit ihrem Geld machen zu können, was sie wollen, eingreift, was heißt: wenn er die Zirkulation von Ware und Geld an einzelnen Stellen unterbricht oder gar für ganze Warengattungen (etwa für Produktionsmittel oder Immobilien) unterbindet. (Wie lange es dann dauert, bis der Ast dann bricht, und ob überhaupt, lässt sich allerdings nie vorhersagen.)

47 Das gilt selbst für Deutschland: auch wenn man dessen Bürgertum ein diesem Wissen entspringendes Selbstbewusstsein weitestgehend bis heute absprechen muss. Demgegenüber wussten die Nationalsozialisten durchaus von ihrer Abhängigkeit vom Geld der Volksgenossen, auch wenn sie diese in vielfältiger Weise zu unterlaufen trachteten. In Staaten wie Russland und China stellt sich diese Abhängigkeit in wiederum ande-

Auf dieser Basis können wir zu den Steuern und ihrer ökonomischen Bedeutung zurückkommen. Denn die Frage nach dem Grund der Bereitschaft der Unternehmen und Privatkonsumenten, diese zu zahlen, hat eine erste Antwort gefunden: Nur auf diese, den Staat ökonomisch alimentierende Weise lässt sich im Inneren der Raum offen halten, in dem sie[48] auf der Basis eines möglichst universell geltenden Äquivalententauschs agieren können. Doch die Gefahr, dass ein Staat seine Gebietshoheit und das daraus entstehende Gewaltpotential – in Verbindung mit seinem Anspruch auf das Gewaltmonopol – ausnutzt, um sich per Steuererhebung und Gesetzesmacht am Vermögen der Unternehmen und Privaten zu bereichern, ist, Gewaltenteilung hin, Parlamentarismus her, immer gegeben. Womit wir wieder bei den Begriffen des Sparens und der Haushaltsdisziplin angelangt wären, nun allerdings auf den Staat bezogen: In deren Kern geht es um die Bändigung dieser Gefahr;[49] im Hintergrund steht – wie unausgesprochen auch immer – das Ideal des berühmt-berüchtigten ‚Nachtwächterstaats', der der Geldzirkulation nur das Geld entnehmen soll, das er für seine Kernaufgaben unbedingt benötigt.

Ordentliche Haushaltspolitik heißt für den Staat also: Auskommen mit dem, was der Bürger ihm an Steuern überlässt, und die Aufforderung zu Sparen verlangt von ihm: nur Ausgaben zu tätigen, die der Bürger als sinnvoll abgesegnet hat.[50] Der Staat gilt jedenfalls als Akteur, der, wie die Bürger selbst, an Einnahmen generiert, was er irgend kann, dem allerdings von vornherein unterstellt wird, dass seine aktuellen Einnahmen den Wert seiner Gegenleistungen immer übersteigen; er also ein Schmarotzer ist – von dem sie aber nicht lassen können, weil sie zu ihrem Schutz auf Gedeih und Verderb auf ihn angewiesen sind; zumindest das hat jeder Staat mit der Mafia gemeinsam.

Doch es hat sich mittlerweile, wenn auch meist nur unter Experten für Ökonomie und Politik (beim gesunden Menschenverstand ist dies noch nicht recht angekommen) herumgesprochen: der Staat entnimmt der Zirkulation mit seinen Steuern nicht nur einfach Geld, sondern gibt es in voller Höhe wieder in sie zurück. Gleichgültig was er tut: er gibt das Geld, das er eingenommen hat, wieder aus,[51] handelt in dieser Hinsicht also

rer Form dar, aber auch hier kann jedenfalls von einem Bürgertum, das sich einer Abhängigkeit des Staates von ihm bewusst wäre und daraus ‚Kapital' zu schlagen bemüht ist, keine Rede sein.

48 Und auch der Staat selbst: als Konsument.

49 Auch Unternehmen wird ständig unterstellt, sie würden ihre Kunden ‚abzocken'; aber hinter ihnen steht kein Gewaltapparat, und das scheint deren ‚Abzocke' weniger schlimm zu machen als die des Staates. Obwohl doch dieser Logik gemäß das Gegenteil der Fall sein müsste: der Staat erhebt seine Steuern aufgrund von Gesetzen, die seine Einnahmen transparent machen, die Unternehmen lassen sich bezüglich ihrer Preiskalkulationen grundsätzlich nicht ‚in die Karten sehen'.

50 Der Begriff, der auf diesen Sinn bezogen meist verwendet wird, ist der des ‚ausgeglichenen Haushalts', den der Staat vorzulegen habe. Wörtlich genommen ist dieser Begriff inhaltsleer, denn einen unausgeglichenen Haushalt kann es, so lange der Staat zahlungsfähig bleibt, gar nicht geben. Gemeint ist jedoch inhaltlich, dass der Staat möglichst keine Schulden machen soll. Eine rationale Erklärung für dieses Postulat hat aber bisher noch niemand vorlegen können. Denn auch wenn er sich verschuldet, erfüllt er schließlich nur die ihm ökonomisch zugewiesene Rolle, politisch in die Vermittlungen der Waren-Allokation einzugreifen, um sie gemäß unmittelbaren Zwecken zu gestalten. Im Begriff des ausgeglichenen Haushalts spricht sich somit das reaktionäre Ressentiment gegen das Kreditwesen überhaupt aus. Ohne Kreditgeld aber ist keine Ökonomie, und eine Marktwirtschaft erst recht nicht, zu haben.

51 Das selbst dann, wenn er spart. Irgendwo hat er das Ersparte ja ‚angelegt': Keiner wird es gutheißen, wenn er das gesparte Geld nur hortet oder einfach im Ofen

nicht anders als Private und Unternehmen; ungeachtet dessen, dass er, im Unterschied zu diesen, verpflichtet ist, seine Ausgaben vor der Allgemeinheit zu rechtfertigen. Vom Prinzip her distribuiert der Staat Geld auf bestimmte Warenarten, welche auch immer[52]: Woraus folgt, dass er entscheidet, welche Subjekte aufgrund seiner Ausgaben Einnahmen erzielen, und welchen deshalb seine Ausgaben als Einnahmequelle versagt bleiben. Er macht also nichts anderes als jedes Unternehmen und jeder Private, nur dass er, anders als die Unternehmen, seine Ausgaben nicht auf Käufer ‚abwälzen' kann, und, anders als die Privatverbraucher, seine Einnahmen nicht aus einer von den Märkten anerkannten (und als solche bezahlten) Leistung erzielen muss.

Lang und breit ließe sich darüber diskutieren, welche Staatsausgaben nun sinnvoll sind, welche nicht – und die Streitereien darum finden täglich allüberall statt. Die Bühne dafür ist das Parlament, vorbereitet werden die dortigen Debatten in den Medien (in Deutschland hat seit längerem die *Bild*-Zeitung die *Frankfurter Allgemeine* in der Vorgabe der Themen abgelöst) und an den Stammtischen. Für all diese ‚Diskurse' gilt: Exakt dasselbe, was der Einzelne als Citoyen für sinnlos erachtet, wird er, wenn er damit sein Geld verdient, als Bourgeois seinen potentiellen Kunden als Non-plus-Ultra anpreisen. Diese einem jeden Staatsbürger nahezu genetisch implementierte Heuchelei soll uns nicht weiter interessieren, wir stellen lediglich fest: Der Staat organisiert nicht nur die Gebietshoheit (nach außen wie nach innen), sondern ist zudem eine durch und durch ökonomische Instanz, die darauf ausgerichtet ist, wie Unternehmen und Private, der Zirkulation möglichst viel Geld zu entnehmen,[53] um möglichst viele (und hohe) Ausgaben tätigen zu können.

verbrennt. (Obwohl er dies, folgt man etwa Keynes, eigentlich müsste, nachdem er sein Ziel, mit dem Drucken von Geld die berühmten Multiplikatoreffekte auszulösen, erreicht haben sollte.)

52 Auch die Sozialhilfe kann als Warengattung aufgefasst werden: wie das Sicherheitsbedürfnis, das die Kosten für den Polizeiapparat rechtfertigt. (Wie bei Staatsausgaben generell wird aber gerade bezüglich der Empfänger von Staatsgeld das Fehlen einer Gegenleistung zu einem für die sich als ehrbar empfindenden Bürger bis zur Weißglut umtreibenden Politikum, gerade unter denen, die weder arbeiten noch Steuern zahlen.)

53 Auch der Staat folgt mittlerweile betriebswirtschaftlichen Vorgaben und hat deshalb ‚gelernt', seine Einnahmemöglichkeiten gemäß der Grenznutzentheorie zu optimieren. Wie an entsprechender Stelle schon vermerkt: So dumm, seine Bonität nicht voll auszureizen, und also die ihm zugänglichen Kredite nicht voll auszunutzen, kann der Staat nur zeitweise sein (wenn er damit etwa das Vertrauen in seine Zahlungsfähigkeit befördern kann). Wenn es darauf ankommt, in Krisen etwa, und erst recht in einem Krieg, wird er sie voll ausnutzen.

Der Versuch der Thatcherregierung in den 1990er Jahren, eine Kopfsteuer einzuführen, ist ein interessanter Sonderfall, der allerdings nicht, wie man annehmen könnte, darauf verweist, dass der britische Staat sich damit aus der Abhängigkeit von den Märkten befreien wollte, um in vorkapitalistische Zustände zu regredieren, sondern im Gegenteil: um den Staat auf einen ökonomischen Zwerg herunterzufahren und die anderen Akteure vom Staat unabhängiger zu machen. Ob solche ‚Kuren', könnten sie denn durchgesetzt werden, tatsächlich erfolgreich wären, dürfte höchst fraglich sein, denn was immer der Staat für Ausgaben tätigt: er sorgt, je mehr Geld ihm zur Verfügung steht, um so mehr zumindest für eine Universalisierung der Warenform und eine Expansion der Ware-Geld-Zirkulation sowie für eine schnellere Umlaufgeschwindigkeit des Geldes. (Denn im Gegensatz zu den Privaten als auch den Unternehmen ist der Staat ‚von Natur aus' weniger dazu disponiert, von seinen Einnahmen einen größeren Teil ‚auf die hohe Kante' zu legen.) Doch den tatsächlichen Erfolg etwa einer signifikanten Kürzung der Staatsausgaben (verbunden mit einer Steuersenkung für die Bürger) könnte man erst beurteilen, wenn sich dieser messen ließe. Ein solches, allgemeingültiges Maß für den Erfolg staatlichen ökonomischen Handelns haben die

## Das Verschwinden der Ware

Wenn wir uns auf den Äquivalententausch beziehen, leugnen wir, wie schon mehrfach hervorgehoben, keineswegs, dass es den Subjekten, insbesondere den Unternehmen, in ihrem Ziel, möglichst hohe Einnahmen zu erzielen, immer auch darum geht, Gewinne zu machen, die ihren Reichtum vermehren. In unserer Gesellschaft wird jederzeit von allen versucht, das Äquivalenzprinzip zu verletzen, also den Anderen zu übervorteilen. Außerdem geben wir selbstredend unumwunden zu, dass man unter heutigen Bedingungen nur selten noch davon sprechen kann, dass einem Tauschakt überhaupt Preisverhandlungen zur Ermittlung des beiderseits akzeptierten Preises vorangegangen sind[54] – besonders die Preise für Endverbraucher sind vom Verkäufer nahezu durchgängig vorgegeben. Des Weiteren lässt sich natürlich darauf verweisen, dass etwa bei Verträgen zwischen Unternehmen und Arbeitskraftbesitzern kaum von Freiwilligkeit die Rede sein kann, sondern – vor allem, wenn Letztere nur so ihr Leben reproduzieren können – auf Gewalt beruhen. Nicht zuletzt kann kaum von Äquivalenz die Rede sein, wenn Geldbesitzer darauf spekulieren, dass ein Staat seine Kredite in Kürze nicht mehr bedienen kann: Diese Spekulation allein schon kann den Bankrott dieses Staates zu einer *self fulfilling prophecy* machen; und was für Staaten gilt, gilt für Spekulationen über die drohende Insolvenz von Unternehmen erst recht. Doch all dem gehen beiderseits Reflexionen voraus, die mit tatsächlich geführten Verhandlungen gemeinsam haben, dass sie auf eine unmittelbare libidinöse Besetzung zielen. Diese Besetzung wird von beiden Seiten antizipiert; und diese Antizipation funktioniert so, als ob verhandelt werden würde. Sie ist hier wie dort bei Käufer und Verkäufer – wie in tatsächlich stattfindenden Verhandlungen – entgegengesetzt ausgestaltet: der eine will eine Ware in Besitz nehmen, der andere die seinige ‚los werden'; beide zugleich aber sind fest überzeugt, damit dem anderen einen Vorteil für sich abgerungen zu haben, der sich ohne diesen Tausch nicht eingestellt hätte. Zwar gehen natürlich auch und gerade mit der Libido – egal von welcher Seite – immer Autoritätsverhältnisse in Kauf- oder Verkaufsentscheidungen mit ein, bis hin zu mehr oder weniger unterschwelligen Drohungen mit Gewalt. Von Äquivalenz kann somit so lange nicht die Rede sein, wie

Ökonomen (und Politiker erst recht) aber bisher noch nicht entwickelt. Das gilt auch für die Hoffnung der Keynesianer, dass der Staat Multiplikatoreffekte erzeugen könnte, die sich unmittelbar auf die Steigerung des Sozialprodukts auswirkten. Das kann sein oder auch nicht: tatsächlich bewiesen und gemessen worden sind die noch nirgends (sondern allenfalls in Modellen verifiziert worden) und somit ist ein solcher Effekt erst recht nicht politisch zu antizipieren. Es ist hier so wie immer in der Politik: Man vertritt im Gestus absoluter Gewissheit eine Meinung (die man als Urteil verkauft). Setzt sie sich durch, zeitigt aber nicht den vorausgesagten Erfolg, wird man schon Umstände und Schuldige finden, die diesen verhindert haben (wenn, was selten genug der Fall ist, eine derartige Evaluierung von in der Vergangenheit getroffenen Entscheidungen in der Öffentlichkeit überhaupt stattfindet).

54 Verwiesen sei hier auf unsere Ausführungen im vorigen Teil (in: sans phrase 4/2014, S. 151), denen gemäß sich diese Verhandlungen zu einem Großteil in die Submärkte verlagert haben: das betrifft aber nicht den Endverbraucher, der seine Lebensmittel im Supermarkt bezieht.

wir uns auf empirischer, psychologischer oder politischer Ebene bewegen, so lange also nicht, bis der Tauschakt real vollzogen ist.[55] Von da an aber, und das muss man immer wieder betonen, interessiert weder die Ökonomen, noch Marx, noch uns, und den Markt erst recht nicht im Geringsten mehr das konkrete Verhalten der Wirtschaftssubjekte und deren Motivation. Der in seiner zentralen Bedeutung allseits verkannte Clou der Marxschen Argumentation, um die Herkunft des stetig steigenden (Waren-) Reichtums kapitalistisch produzierender Gesellschaften zu erklären,[56] besteht ja gerade in der Unterstellung, dass allgemein Äquivalententausch tatsächlich stattfindet, was heißt: dass das Gleichgewichtsmodell der Ökonomen – so wie es unserer Welt-GR zugrunde liegt – allgemeingültig gilt.[57]

Auf der Basis dieser für alle Ökonomie der Neuzeit zentralen Voraussetzung wollen wir an dieser Stelle wie angekündigt[58] auflösen, warum wir, immer wenn wir von einer Äquivalenz in der Ware-Geld-Zirkulation gesprochen haben, bisher begrifflich nicht präzise genug differenziert haben. Denn Waren lassen sich zwar jederzeit in Geld ausdrücken (und umgekehrt). Aber sobald man Waren und Geld in der Welt-GR voneinander getrennt betrachtet, kann von einer vollständigen Zirkulation, das heißt einem geschlossenen Kreislauf nur beim Geld (als Zirkulations-, Wertaufbewahrungsmittel, Kredit- und nun auch Staatsgeld) die Rede sein. Von der Warenseite her betrachtet bilden die Tauschakte aber nur eine Kette (meist Fertigungstiefe genannt), deren Endglied auf einen Konsumenten trifft, der ein Waren-Endprodukt verbraucht, das heißt, diese Ware spielt, bei diesem angelangt, in der Welt-GR keine Rolle mehr – verschwindet aus ihr ohne jeden Rest.[59] Man kann dies in das kurze, aber in seinem Aussagewert kaum zu überschätzende Diktum fassen: Waren werden verbraucht,[60] Geld dagegen nicht.[61]

55 Im Vollzug aber ist die Äquivalenz gegeben – ansonsten fände der Akt nicht als freiwilliger oder unter Gleichen statt.

56 Also eines *nicht nur* allein in Geld ausgedrückten Reichtums, um den es allen offiziell zu gehen scheint: Gerade das, dass man, ohne es zu bedenken, Geld vor Augen hat, aber Waren meint, macht nicht zuletzt das Mysterium des Kapitals (und dessen Faszination) aus.

57 Nochmals, zur Verdeutlichung wiederholt: es sind die Ökonomen, die hier von einem Modell zu sprechen belieben. Unsere Argumentation läuft darauf hinaus, das der Ware-Geld-Zirkulation immanente Gleichgewicht als Realität begreifen zu müssen, die ihre empirische Erscheinungsform transzendiert: hier also weder von Modell noch von Konstruktion (anders als etwa in der Physik) sprechen zu können, sondern auf die Metaphysik Kants rekurrieren zu müssen, auf ein Denken also, das im positivistischen Wissenschaftsbetrieb verpönt ist.

58 In: sans phrase 4/2014, S. 128, Anm. 4.

59 Soweit sie in das Vermögen des Verbrauchers eingeht, kann sie eine Bonität begründen – die aber erscheint in einer Gesamtrechnung nicht. Und wenn diese Ware, etwa ein Auto, vom Endverbraucher nach einer gewissen Zeitspanne wieder in die Ware-Geld-Zirkulation eingeführt wird, bildet dieser Akt nur das Anfangsglied einer neuen Kette; Anfangs- und Endglied dieser Ketten bleiben getrennt. Auch das Recycling, vor allem von Rohstoffen – also der Traum aller Ökologen, die auf diese Weise glauben, neben der Geschlossenheit des Geldkreislaufs ließe sich auch ein analoger Warenkreislauf (den sie sich in die Natur hinein halluzinieren) installieren – schließt diese Kette nicht zu einem Kreis. Der Rohstoff, woraus immer gewonnen, steht am Anfang, der Verbrauch am Ende der Warenproduktion; eine Natur, in der nichts verbraucht wird, sondern alles Produzieren nur der Aufrechterhaltung ihrer Kreisläufe dient, kann man sich zwar vorstellen – diese Vorstellung ist zweifellos dem Kreislauf des Geldes nachgebildet –, aber in ihr kommt der Mensch in der seine Natur überschreitenden Besonderheit nicht mehr vor. Und diesem reaktionären Unfug gegenüber gestehen wir uns zu, auch einmal die Ökonomen zu loben, so weit sie sich auf ihn nicht einlassen.

60 Sie verbrauchen sich natürlich auch aufgrund ihrer Natur, also selbst dann, wenn man sie gar nicht nutzt;

Das Gleichgewichtsmodell steht somit von Anfang an auf ‚wackeligen' Füßen, ohne aber darum falsch zu sein. Korrekt ist es, betrachtet man die Welt-GR als (horizontalen) Querschnitt eines bestimmten Zeitraums. Es ‚wackelt' mehr oder weniger arg, wenn man Geld und Waren je getrennt über eine Reihe gemessener Zeiträume hinweg (vertikal) analysiert. Und das hat nicht nur schwerwiegende Folgen für das Ausbrechen ökonomischer Krisen, sondern auch für die allgemeine Bestimmung der ökonomischen Tätigkeiten der Subjekte – über das hinaus, was wir bisher ausgeführt haben.[62]

Denn als allgemeines Ziel aller Aktivitäten, die in der Welt-GR erfasst sind, muss im Grunde gelten: Waren werden allein zu dem Zweck produziert, dass sie aus der Zirkulation – und das möglichst schnell – auch wieder verschwinden.[63] Denn aller Reichtum, aller Wohlstand, aller Gewinn, aller Erfolg bemisst sich in Geld.[64] Produkte und sonstige ökonomische Resultate, die nicht in Geld verwandelt werden können, sind wertlos, also weder Waren noch Repräsentanten von Reichtum. Genau dieser allgemeine, von der abstrakt-vermittelten, politisch-bewusst ungesteuerten Ökonomie vorgegebene allgemeine Zweck: Geld langfristig in privater Hand zu akkumulieren, ohne es dabei der Zirkulation vorzuenthalten, einerseits, Waren dagegen möglichst kurzfristig zu verbrauchen oder zu verkaufen, weil Reichtumsvermehrung nur als Geldvermehrung ‚sinnvoll' dargestellt werden kann, andererseits, kann unmöglich von einer auf Unmittelbarkeit ausgerichteten Zwecksetzung[65] als sinnvoll akzeptiert werden. Und deshalb besteht die Bevölkerung eines vom Geld seiner Bürger finanziell abhängigen Staates fast durchweg aus lauter auf ihn schimpfenden Antikapitalisten, die von ihm verlangen, sich von den Marktzwängen zu lösen, Antikapitalisten allerdings, die in Panik geraten, sobald der Markt nicht reibungslos funktioniert – und sich vor ihren Augen

die allermeisten jedenfalls. Mit Einschränkungen gilt das auch für die Geldware (den Kredit): Sie wird verbraucht, sobald ein Kredit zurückgezahlt ist. Da dieser von den Kreditinstituten aber sofort an andere weitergegeben werden dürfte, denn davon ‚leben' sie, wirken Kredite wie eine Ausweitung der Geldmenge.

61 Es sei denn, es wird durch eine Inflation entwertet. Hinzuzufügen ist: und so lange, wie schon im zweiten Teil angesprochen, nicht die Regeln doppelter Buchführung – bewusst – verletzt werden. Das ist aber nur bei Insolvenzen des öfteren der Fall dann, wenn Geld bilanztechnisch – endgültig – abgeschrieben wird (es also keine Vermögensmasse gibt, die hier als Gegenbuchung dienen kann und auch ein Inkassobüro zur Geldeintreibung nicht oder vergeblich beauftragt worden ist). Ansonsten nur in mehr oder weniger spektakulären Einzelfällen, etwa wenn (Bar-) Geld auf Dauer der Zirkulation entzogen wird, weil es verbrannt worden ist oder sich herausgestellt hat, dass es sich um Falschgeld handelt.

62 Mit diesem Hinausgehenden verweisen wir auf Marx und verlassen die Ausgangsformel der einfachen Warenzirkulation Ware – Geld – Ware, um nun zur Kapitalformel Geld – Ware – Mehr-Geld, und letztlich Geld – Mehr-Geld, überzugehen. Aber, wie auch bei Marx und im Gegensatz zu fast allen bisherigen Marxinterpretationen: dieser Übergang selbst unterstellt noch keinen Begriff vom Kapital. Und das soll durch unsere Form der Darstellung deutlicher werden als bei Marx.

63 Dem gängigen Bewusstsein und auch den allermeisten Nationalökonomen gilt die Gewinn- (oder Profit-) Maximierung als oberstes Ziel allen ökonomischen Handelns. Mag ja sein, dass dies tatsächlich das primäre Motiv der Individuen ist, aber es ist eben ein an deren Libido unmittelbar angebundenes, nicht das gesellschaftlich tatsächlich verfolgte, abstrakt vermittelte Ziel. Ganz abgesehen davon, dass wir bis hier im Grunde noch gar nicht wissen, woraus ein Gewinn (oder Profit) sich generiert, der nicht auf der Übervorteilung Anderer beruht.

64 Wie im zweiten Teil ausgeführt: es geht um die alles andere als einfache Aufgabe, auch Wachstum und Wohlstand objektiv und stochastisch korrekt in Geld auszudrücken.

65 Siehe auch dazu die eingangs getroffene Unterscheidung zwischen unvermittelter Objektbesetzung und rational-marktkonform vermittelter.

das Geld plötzlich in Nichts aufzulösen droht, mit dessen Einnahme und Stabilität sie fest gerechnet hatten. Umstandslos mutieren sie dann zu glühenden Verfechtern der Geldwertstabilität und fordern vehement ein, die Marktgesetze, das Gleichgewicht, also die Vermitteltheit von Ware und Geld strikt zu beachten.

Auf diesem Markt aber gilt der eherne Grundsatz: Warenproduktion muss zwar sein; ohne Waren als Geld-Äquivalent verliert das Geld seinen Wert.[66] Ihm ist es jedoch vollkommen gleichgültig, welche Gattungen, Arten oder Qualitäten von Waren produziert werden; Hauptsache sie finden so schnell als möglich Abnehmer, die sie libidinös besetzen (die einen Gebrauchswert für sie, welchen auch immer, haben). Was dem Antikapitalisten, der sich über die Missachtung qualitativer Maßstäbe gegenüber rein quantitativen so erbost, nicht in den Kopf will, und so unsinnig ihm die Produktion und gleichzeitige Verschwendung bestimmter Waren erscheint, dieser Unsinn hat den gesamtökonomischen Sinn, die Geldzirkulation möglichst unterbrechungslos am Laufen zu halten.[67] Und davon lebt schließlich auch er und mit ihm alle anderen, die sich über Herstellung, Kauf und Verkauf bestimmter Waren und vor allem die Geldgier der Mitbürger echauffieren: Würde nicht laufend auch das produziert, das zu kaufen sie für unsinnige Verschwendung (natürlicher, monetärer oder ideeller) Ressourcen halten, würden wahrscheinlich auch die Waren gar nicht erst hergestellt, die sie persönlich für sinnvoll erachten – zumindest, wie wir noch feststellen werden, nicht für den Preis, für den sie aktuell zu haben sind. Ökonomisch gesehen verwandelt sich jedenfalls die negative Konnotation, die dem Begriff Kosten im gängigen Sprachgebrauch immer anhaftet, gesellschaftlich ins Positive. Nochmals: Kosten sind Einnahmen für Andere und als solche machen sie Geld werthaltig,[68] egal, um welche es sich handelt.

Das gilt für die Staatsausgaben erst recht. Das politische System, das über sie entscheidet, stellt einen Submarkt dar wie die Börse, der Devisenhandel, der Rohstoff- oder Arbeitsmarkt, der ebenso wie diese je eigenen Regeln folgt. Und wie auf den anderen Submärkten werden auf dem politischen über die real stattfindenden Tauschakte hinausgehende Bewertungen vorgenommen, Bewertungen, die allen Subjekten zur Grundlage ihrer Entscheidungen dienen, bestimmte Waren zu einem bestimmten Preis zu kaufen (oder zu verkaufen) oder nicht.

66 Die Geldware, also der Kredit (siehe Anm. 16), stellt natürlich auch diesbezüglich eine Besonderheit dar. Aber die haben wir schon im zweiten Teil behandelt, hier kann von ihr abgesehen werden. Für die Ökonomen ist die Geldware jedenfalls (spätestens seitdem Anfang der 1970er Jahre mit der monetaristischen Wende auf jede Golddeckung verzichtet wurde) eine Ware wie jede andere auch.

67 Und genau diesem Aufrechterhalten der Zirkulation dient ja gerade die Geldware Kredit. Ihre Perhorreszierung unter den meisten Linken (im Anschluss an die im Kern antisemitische Geldtheorie von Silvio Gesell etwa) beruht auf Ressentiment (und unter Ressentiment ist immer zu verstehen, dass das Objekt, gegen das dieses sich richtet, bedingungslos zu verschwinden hat; ein Ressentiment kann man jedenfalls nicht mit Verhandlungen, also ‚diskursiv' oder gar mit Geld beseitigen).

68 Genauer: Die Verwandlung von Einnahmen in Kosten (und umgekehrt) soll dafür sorgen, dass es sich beim umlaufenden Geld um gedecktes handelt und nicht um solches, das ein Inflationspotential birgt.

Wenn der Staat entscheidet, Geld für bemannte Weltraumfahrt auszugeben oder für Rüstungsgüter, ist also ökonomisch gesehen die Frage nachrangig, ob diese Ausgaben ‚Sinn' ergeben oder gar ‚vernünftig' seien. Es geht zuvörderst darum, dass es nicht allein den Privatkonsumenten und Unternehmen überlassen bleiben soll, wie sich das vorhandene Geld verteilt, sondern dass der Staat einen Teil dieser Distribution wahrnimmt; aus welchen Motiven heraus, ist ökonomisch vollkommen gleichgültig. Und jeder Staatsbürger, jedes Unternehmen will einen Stück von dem vom Staat zu verteilenden Kuchen abbekommen – auch ihnen geht es dabei ganz und gar nicht darum, ob ihrem Anspruch ein ausweisbarer allgemeiner Sinn zugrunde liegt.[69]

Ebenso wenig wie der Sinn einer Staatsausgabe spielt es ökonomisch eine Rolle, ob ihr Zweck tatsächlich erfüllt wird. So misslich es ist, wenn eine Brücke in der Landschaft steht, die Jahrzehnte auf ihren Anschluss an eine Straße wartet: Der Bauunternehmer, die Arbeiter, die diese Brücke gebaut haben, die Zulieferer, die am Bau beteiligt waren, haben ihr Geld erhalten, und somit erfüllte dieses für sie ausgegebene Geld seinen obersten Zweck: es zirkulierte. (Umso besser, wenn nicht nachgewiesen werden kann, dass dabei Korruption und Vetternwirtschaft eine Rolle gespielt haben, aber gesamtökonomisch wäre auch das unerheblich.) Dasselbe gilt für Flughäfen, deren Fertigstellung sich jedes Jahr um ein weiteres verzögert, für exorbitante Kostensteigerungen geplanter Projekte während ihrer Implementierung usw.[70] Und Gleiches für jede Katastrophenbewältigung: Deren Sinn mag außer Frage stehen, aber nationalökonomisch geht es auch hier allein um die (dem Verdacht des Partikularismus möglichst entzogene) Verteilung von Geld.[71]

Eine weitere Möglichkeit staatlicher Intervention besteht darin, die Unternehmen auf ein politisch-gesellschaftlich vorgegebenes Allgemeininteresse zu verpflichten: das Aufhalten des Klimawandels, die Energiewende, den Naturschutz. Objektiver Sinn und Zweck in ökonomischer Hinsicht ist aber auch hier, unabhängig von jeder persönlichen Intention, das Aufrechterhalten und die Erweiterung der Ware-Geld-Zirkulation.[72] Der

69 Keine Frage: eine konsistente Argumentation kann hilfreich sein, ein Stück vom Kuchen zu ergattern. Meist dürfte jedoch eine ansprechende Verpackung des Anliegens, verbunden mit dem selbstsicher vorgetragenen Verweis auf eine vorhandene Nachfrage, eher zum Erfolg führen.

70 Schön, wenn ein staatliches Projekt funktioniert, es also seinen ideellen Zweck erfüllt. Aber nationalökonomisch spielt das keine Rolle. Die Politiker und deren Parteien erlangen mit dieser Erfüllung eventuell eine künftig nutzbare Reputation, und auch die diese funktionierenden staatlichen Investitionen nutzenden Bürger (Investitionen des Staates sind etwas anderes als das, was auch in den Unternehmen so bezeichnet wird, denn diese haben im Gegensatz zu jenen etwas mit Kapitalakkumulation zu tun) gewinnen einen psychischen Mehrwert. Sie erlangen eine Befriedigung, wenn sie Straßen nutzen, Hallenbäder frequentieren können, und so vorteilhaft das ist: es stärkt – ökonomisch gesehen – bestenfalls die Loyalität zu ihrem Staat und kann eventuell ihren Widerwillen gegen Steuerzahlungen mindern.

71 Es ist allgemein bekannt, gibt allerdings meist nur Anlass zur Ironisierung, dass die Bewältigung von Unglücken einen nicht unbeträchtlichen Teil zur Höhe des Sozialprodukts beiträgt. Die Ironisierung verdeckt die Erkenntnis, um was für ein widervernünftiges System es sich bei dieser Marktökonomie im Gesamten handelt. (Dessen ungeachtet wird jeder zugeben müssen, dass diese Katastrophenbewältigung umso besser funktioniert, je kapitalistisch entwickelter ein ökonomisches System ist.)

72 Verwiesen sei hier auf die von keinem geleugnete Tatsache, dass alles Handeln in dieser Gesellschaft auf die Ökonomie bezogen ist: Was in ihr keine Beachtung findet, findet auch nicht statt. Das lernt jeder Idealist recht bald, sobald er sich ernsthaft mit der Verwirklichung seiner Ideale auseinandersetzt.

Irrtum, besser der Wahn, in dem wir Bürger leben, wenn wir uns über den Sinn und Unsinn von Staatsausgaben echauffieren, besteht darin, dass wir überzeugt sind, dass, wenn der Staat kein Geld für einen in unseren Augen unsinnigen Bahnhof ausgibt, wir von dem von ihm zu verteilenden Kuchen etwas mehr abbekommen als wir ansonsten zu erwarten haben. Aber der politische Submarkt lässt sich so wenig (oder auch: nur so weit) wie die anderen steuern und dessen Entwicklungen lassen sich nicht prognostizieren.[73] Keiner weiß oder kann auch nur einigermaßen abgesichert abschätzen, was mit dem Geld passiert, das der Staat aufgrund meiner erfolgreichen Proteste gegen eines seiner Vorhaben für dieses nicht ausgibt. (Es kann jedenfalls alles auch noch ‚schlimmer' kommen.)

Gerade weil es dem Staat gesamtgesellschaftlich um die Aufrechterhaltung der Geldzirkulation geht (und ökonomisch nur gehen kann), ist auch ein Umstand, der, obwohl schon immer gegeben, von den Ökonomen wieder erst recht spät (in etwa zeitgleich mit der Entstehung der Grenznutzentheorie) erkannt wurde, wiederholt hervorzuheben:[74] Neu zum Gegenstand der Theorie wurde, dass die Wirtschaftssubjekte, die ihre Arbeitskraft den Unternehmen zur Verfügung stellen, auch und gerade in den Zeiten, die sie nicht mit Arbeiten verbringen, einen äußerst wichtigen Faktor in der Ware-Geld-Zirkulation spielen, denn schließlich verbrauchen sie kapitalistisch produzierte Waren als Endkonsumenten und tragen so zum Funktionieren der Geldzirkulation alles andere als unerheblich bei. Woraus unmittelbar folgt: Was für die Unternehmen zweifellos ein Nachteil ist: hohe Lohnkosten, ist gesellschaftlich willkommen, wenn sie zusätzliches Geld dessen Begriff entsprechend zirkulieren lassen, und weitere Waren der Ware-Geld-Zirkulation entziehen.[75] Und dasselbe gilt nicht nur für die, die arbeiten: Solange ein Staatsbürger lebt, leistet er infolge seines Warenkonsums auch seinen Beitrag zum

73 Die Ursache dafür ist natürlich, dass alle politischen Entscheidungen auf einem Konsens beruhen müssen, der alle Interessen beinhaltet, diese also nicht einer allgemeinen Richtschnur folgend ‚vorsortiert', und der unbedingt notwendig ist, damit die Gesellschaft als Ganze den Staat, vermittelt über die Ware-Geld-Zirkulation, in ihrer Abhängigkeit behalten kann.

74 Schon zu Zeiten von Marx hatte man erkannt, dass eine Gesetzgebung, die ausnahmslos für alle Unternehmen gleich verbindlich ist und bei allen durchgesetzt wird, die also keinem einen Konkurrenzvorteil bringt, durchaus in der Lage ist, das Los der Arbeiter zu verbessern; und um solche Verbesserungen handelt es sich beim Gesetz zum Achtstundentag, zum Verbot der Kinderarbeit usw. Wie selten und unnötigerweise vermittelt aber die Erfahrung mit diesen Gesetzen Eingang in die Gesetzgebung Deutschlands findet, zeigte sich erneut in den endlosen Debatten um den Mindestlohn, und den vielen Ausnahmen, die dann, als das Gesetz schließlich doch zustande kam, gleich mit in es hineingeschrieben wurden. In Deutschland hat man noch nicht recht verstanden, was Gleichheit vor dem Gesetz bedeutet, und verlangt gerade deshalb, jede politische Entscheidung (auch wenn es sich um bloße Normierungen oder Absichtserklärungen wie das Einhalten von Verschuldungsgrenzen handelt) in ein Gesetz gießen zu müssen. Besonders widersinnig geht es immer dann zu, wenn das Schreckgespenst der internationalen Wettbewerbsfähigkeit gegen solche Gesetze ins Feld geführt wird: Als ob die deutschen auf dem Weltmarkt wettbewerbsfähigen Unternehmen ihre Angestellten besonders niedrig entlohnen würden. Empirisch ist das gerade Gegenteil der Fall.

75 Hier noch abgesehen davon, dass hohe Lohnkosten zur Produktivitätssteigerung zwingen können – die ist noch nicht Thema. Auch bezüglich dieser Lohnkosten geht es um das allseits beliebte Spiegelspiel der Politik, in dem beide Seiten gleichermaßen Recht wie Unrecht haben, und sich unmöglich ein Konsens finden lässt, weil vom Einzel- zum Gesamtinteresse (und umgekehrt) logisch kein Weg führt – außer man haut den Knoten mal mit einem Gesetz einfach durch, auf dass irgendwann auch der Bourgeois erkennt, dass von diesem Gesetz der Citoyen in ihm letztlich (das heißt die Person als Ganze)

Funktionieren der Ökonomie, woher auch immer er die Einnahmen generiert, die er dafür aufwendet.[76] Selbst die schlimmsten Diktaturen leisten sich heutzutage deshalb meist den ‚Luxus', auf den Arbeitsmärkten nicht zu verwendende, betriebswirtschaftlich gesehen überflüssige Staatsbürger zu alimentieren.[77]

Die einfachste und effektivste Möglichkeit, Waren aus dem Markt verschwinden zu lassen, wäre natürlich deren bewusste Zerstörung, noch bevor sie – ihrer ersten Natur gemäß – den Weg alles Irdischen gehen.[78] Dass in der Zerstörung eine produktive Kraft verborgen liegt, ist schon lange bekannt.[79] Einem bewussten Verfolg dieser Strategie stehen natürlich gewaltige, in den Bewusstseinen verankerte Hindernisse entgegen, sodass kein Ökonom oder Politiker es wagen kann, offen zu einer bewussten Vernichtung aufzurufen oder dem Verschwindenlassen noch funktionierender Gebrauchsgegenstände[80] das Wort zu reden.[81] Diese Zerstörung muss also wie eine Naturkatastrophe über die Gesellschaft hereinbrechen, und die Vorlage dafür bildet natürlich ein Krieg, nach dessen Ende das Sozialprodukt einen neuen Aufschwung nehmen kann, der aber angesichts der modernen Waffentechnologie als Strategie der Krisenbewältigung nur sehr begrenzt einsetzbar ist,[82] da man die Zerstörung schwer auf das Verschwinden

profitiert. Deutschland ist, das weiß man längst, was liberal-dogmatische Prinzipien betrifft, seit je ‚päpstlicher als der Papst'; angelsächsischer Pragmatismus auch und gerade im Recht war Deutschen immer schon äußerst verdächtig, um nicht zu sagen: minderwertig.

76 Sein Überleben verdankt etwa der Sozialhilfeempfänger also nicht den Idealen der Menschenrechte; eine solche Auffassung verwechselt Voraussetzung mit Folge. Sondern umgekehrt: die Menschenrechte haben überhaupt nur einen Kurs auf dem politischen Markt, weil sie dem Äquivalententausch entsprechen, ohne jene dieser nur eingeschränkt funktioniert. Beides legt es nahe, den Sozialhilfeempfänger nicht einfach sich selbst zu überlassen. Man sollte aber diesbezüglich nicht vergessen zu erwähnen, dass Armee und Gefängnis zur Absorption der ökonomisch Überflüssigen auch eine allseits beliebte Möglichkeit darstellen, ihrer Herr zu werden, ohne sie als Warenkonsumenten im Nichts verschwinden lassen zu müssen.

77 Mag sein, dass auch die Senkung der Kriminalitätsrate, eine Schwächung der politischen Opposition, also eine Verstärkung der Loyalität seiner Bürger zu ihm ein weiteres Motiv des Staates ist, Sozialhilfe zu gewähren. Ökonomisch jedenfalls trägt auch sie dazu bei, die Wirtschaft in Gang zu halten. Umstritten bleiben solche Zahlungen aber immer: denn das Prinzip, dass eine Geldeinnahme auf einer Leistung beruhen muss, ist dadurch in Frage gestellt (Stichwort: Leistungsgesellschaft). Aber dem Erfindungsreichtum der Sozialbehörden, diese in irgendeiner Form abzuverlangen, sind kaum Grenzen gesetzt, auch wenn deren Ideen meist schlicht auf den Zwang zur Ableistung ‚gemeinnütziger Arbeit' hinauslaufen.

78 Mit dem Begriff der Abschreibung hat die Betriebswirtschaftslehre ein Verfahren entwickelt, das diese Abnutzung in Geld ausdrücken soll. Jeder Bilanzbuchhalter weiß, wie wenig hier Absicht und Realität übereinstimmen und wie sich diese Differenz für verschiedenste Formen der Steuerersparnis nutzen lässt.

79 Joseph Schumpeter nannte sie „schöpferische Zerstörung" und bezog sie wohl als erster (Anfang der 1940er Jahre) direkt auf die Ökonomie.

80 Das historisch beste Beispiel dafür, was passiert, wenn Gebrauchsgegenstände von ihrem qualitativen Nutzen und nicht ihrem quantitativen Wert her beurteilt werden, stellt der ehemalige ‚real existierende Sozialismus' bereit: Ihm fehlte die Dynamik des kapitalistischen Westens unter anderem deshalb, weil kein bei Verstand seiender Planwirtschaftler einsehen kann, warum ein Gegenstand nicht so lange genutzt werden soll, bis er endgültig verbraucht ist. Der kapitalistische Markt funktioniert aber ganz anders, und gerade deswegen effektiver. Auch das ist ein Mysterium, das nicht nur linken Staatsfetischisten schwer begreiflich zu machen ist.

81 Das gilt selbstverständlich nur für ‚eigene' Gebrauchswerte: die des äußeren wie inneren Feindes stellen natürlich keine Hindernisse für einen solchen Aufruf dar.

82 Damit ist nicht gesagt, dass eine solche Zerstörung unmittelbar als Lösung einer ökonomischen Krise je bewusst geplant worden sei: Wie die Produktivkräfte, die für die Kapitalakkumulation verantwortlich sind, so viel hier vorab, nur hinter dem Rücken der Subjekte sich entfalten, so setzt sich auch diese Zerstörung und der sich selbst überlassene Verfall riesiger, noch

bloßer Gebrauchsgegenstände (Maschinen, Gebäude, Konsumwaren, Kulturgüter usw.) begrenzen und den Rest (die Menschen, was auch heißt: die Verwaltung, die Rechtsprechung, die Technologie, die Ausbildung) verschonen kann.[83] Natürlich werden auch für gesamtökonomisch nützliche, für viele Individuen aber äußerst missliche und leidvolle Geld- und Vermögensentwertungen, für die der Markt (und seine Submärkte) verantwortlich ist (vor allem infolge einer hohen Inflation oder der Insolvenz von Unternehmen) immer auch persönlich Schuldige gesucht und gefunden. Solange es aber den staatlichen Akteuren gelingt, sich von der unmittelbaren Verantwortung für diese (in sich notwendigen) Krisenbewältigungen freizusprechen (und das gelingt in einer Gesellschaft, die sich über den Markt abstrakt vermittelt, so gut wie immer), lassen sich Schuldzuweisungen kontrollieren und abfedern. Zur Not lenkt man sie auf einen äußeren Feind, opfert oder reorganisiert Teile des Staatsapparats oder gibt Bevölkerungsgruppen zum Pogrom frei.

Bisher ging es nur um das Verschwinden von Waren aus der Ware-Geld-Zirkulation. Wir haben im vorigen Teil schon ausgeführt, dass die aus der aktuellen Ware-Geld-Zirkulation verschwundenen Waren, so weit sie nicht tatsächlich verbraucht, sondern in das Vermögen der Konsumenten (bei Privaten, Unternehmen und Staaten gleichermaßen) eingegangen sind, sich ökonomisch wie eine (einem staatlicherseits veranlassten Anwerfen der Gelddruckmaschine vergleichbare) Geldvermehrung auswirken kann, wenn sie eine Bonität begründen, aufgrund der Kredite gewährt werden. Das daraus sich generierende Inflationspotential muss einerseits unter Kontrolle gehalten werden – und dies ist den Währungshütern im letzten halben Jahrhundert zweifellos gelungen –, andererseits sollte die Inflationsrate keinesfalls gegen Null gehen, denn nicht zuletzt sie motiviert die Endverbraucher, ihr Geld nicht zu horten (also eben *nicht* zu sparen), sondern es in Waren umzusetzen, sodass sie aus der Zirkulation verschwinden können.[84]

Der zentrale und von uns schon hervorgehobene, für die aktuelle Krisenentwicklung maßgebliche Fakt (und dieser wird kaum noch geleugnet, auch wenn öffentlich nicht darüber geredet wird) ist: Nicht zuletzt der Erfolg der Antiinflationspolitik hat dazu geführt, dass die Geldmenge mittlerweile ein Vielfaches der Preissumme der aktuell produzierten Warenmenge ausmacht.[85] Eine Hauptaufgabe der aktuellen Politik besteht

funktionsfähiger Produktionsstätten (wie er in jeder Industrieregion westlicher Staaten zu besichtigen ist, selbst wenn viele in Kulturparks umgewandelt wurden) durch. Und nicht zu vergessen: auch die Entstehung des Kapitals selbst verdankt sich keiner bewussten Tat, sondern fand ebenfalls hinter dem Rücken aller Subjekte statt. Spätestens seit den Religionskriegen im Westen, und heute weltweit, wird aber die Zerstörung (und Vernichtung) von Produktionskapazitäten allseits auch als Mittel der Wahl, also bewusst, angewandt, um sich so den Besitz des vom Kapital (abstrakt) produzierten Reichtums anzueignen. Warum und wie das ‚funktioniert', wird ein zentrales Thema des folgenden Teils sein.

83 Dafür, was erhalten bleiben muss, damit es nach einer umfassenden Zerstörung zu einem ‚Wirtschaftswunder' kommen kann, liefern historisch Deutschland und Japan die besten Beispiele.

84 Aktuell ist ja der Horror unter Währungs- und Finanzexperten vor einer Deflation allgegenwärtig: denn mit ihr droht eine Kaufzurückhaltung der Verbraucher, die jedem Wachstum den Garaus zu machen droht, da die Geldzirkulation sich stetig verlangsamt.

85 Die Angaben der Ökonomen schwanken zwischen dem Acht- und Zwanzigfachen.

zweifellos darin, den Eigentümern des von Grund auf überflüssigen Geldes das Vertrauen zu vermitteln, dass sie trotz dieses Inflationspotentials darauf rechnen können, ihr Geld in Zukunft in genau die Waren tauschen zu können, die sie glauben, zum aktuellen Zeitpunkt damit erwerben zu können.[86] Wie dieses Vertrauen mit der rigiden deutschen Sparideologie generiert werden kann (und soll), wurde an anderer Stelle dargelegt.[87] Hier geht es darum, deutlich darauf hinzuweisen, dass es politischen Akteuren grundsätzlich unmöglich ist, gesamtökonomisch notwendige Maßnahmen zur Vermeidung von Krisen, sei es die Entwertung von Geld, sei es die Zerstörung von Waren, bewusst strategisch in Angriff zu nehmen. Beides geschieht entweder hinter dem Rücken aller Akteure oder gar nicht – es sei denn, man kann Notwehr gegen einen äußeren oder inneren Feind als Rechtfertigung in Anspruch nehmen.[88] Und was das Geld betrifft: Es entwertet sich sowieso nur, mit den wenigen, andernorts vermerkten Ausnahmen, ‚automatisch', also in der Form von Naturkatastrophen oder Schicksalsschlägen, entweder in einer Inflation oder dann (was allerdings nur das Buchgeld betrifft)[89], wenn Submärkte (wie der Aktien-, Devisen- oder Immobilienmarkt) kollabieren.[90] Und in deren Crash wird der politische Submarkt unweigerlich mit hineingezogen. Politiker, die für eine bewusste Entwertung von Geld (oder Waren) plädieren würden, weil sie deren Notwendigkeit im Interesse des ökonomischen Ganzen erkannt haben, stünden von vornherein mit zumindest einem Bein in einer psychiatrischen Anstalt.[91]

Bleibt noch zu erwähnen, dass diesem Dilemma auf der Zirkulationsebene in der Produktionssphäre eine Produktion um der Produktion willen (oder im Politischen, also der unmittelbaren Distribution: das Funktionieren um des Funktionierens willen) funktional äquivalent ist. Produziert werden muss, egal was. Hauptsache das Produzierte wird schnellstmöglichst verbraucht und es entsteht – in der Zirkulation – aus Geld Mehr-Geld. Jede damit jedoch unweigerlich verbundene Störung des ökonomischen Gleichgewichts zwischen Geld und Ware erzeugt dann geradezu den Zwang, sie ver-

86 Im Grunde geht es, anders gesagt, darum, diese Eigentümer überflüssigen Geldes davon abzuhalten, alle zugleich die Probe aufs Exempel zu machen. Denn dann wäre eine galoppierende Inflation die notwendige Folge.

87 In: Finanzkrise und deutsche Kriegskasse, sans phrase 1/2012.

88 Mit den Juden, und heute zudem ihrem Staat, hat man sich einen inneren (in deren Verbindung mit Bolschewismus und Liberalismus zugleich auch äußeren) Feind halluziniert, dessen Freigabe zur Vernichtung als Krisenlösungsstrategie sich der Zustimmung (oder zumindest der Gleichgültigkeit dieser Feindbestimmung gegenüber) in der Bevölkerung gewiss sein kann.

89 Siehe dazu sans phrase 4/2014, S. 148 ff.

90 Bis dahin wird die Geldentwertung, dank rigider Sparmaßnahmen in den Staatshaushalten, auf später verschoben. Umverteilt wird dabei das Staatsgeld in die Hände der Geldeigentümer, was jedem klar ist. Es gibt zwar theoretisch eine Unzahl an Alternativen, aber praktisch traut sich bisher kein Staat, solche auch nur ernsthaft zu erwägen. Denn das hieße, das Ziel aller Individuen, die Akkumulation von Reichtum in Geldform, den Gesamt-‚Sinn' der Ökonomie also, zu verraten. Und diesen bewussten Verrat kann sich kein Politiker leisten; die Bürger würden sich das keinesfalls gefallen lassen.

91 Und bei solchen, die etwa in der letzten Finanzkrise dafür plädierten, auch Großbanken Pleite gehen zu lassen, handelt es sich um Apokalyptiker, die, wie Terroristen allen Kalibers, darauf hoffen, als Urheber dieses Terrors in den Augen der von ihm Betroffenen die größte Kompetenz zu besitzen, diesem Terror auch ein Ende bereiten zu können.

schwörungstheoretisch einem Sündenbock in die Schuhe zu schieben – denn eine rationale Lösung ist auf der Basis des Äquivalententauschs nicht zu haben.[92]

Wir kommen zu diesem Resultat absoluter Widersinnigkeit kapitalistischer Produktionsweise[93] – die im Nationalsozialismus nur ihre dieser Widervernunft adäquate Form gefunden hat –, ohne auf die zentralen Begriffe der Kritik der politischen Ökonomie von Marx zurückgegriffen zu haben; auch wenn wir zugegebenermaßen den Gang der Darstellung auf diese hin ausrichten. Und so haben wir bis hier nur die Dilemmata der Ökonomietheorien mit ihrem Gegenstand beschrieben, und diesen Gegenstand nur so, wie er sich jedem Empiriker darstellt und wie er dem Bewusstsein der Akteure erscheint.[94] Wir wissen, dass für alle ökonomischen Prozesse allein das Verhalten der Subjekte (Privatkonsumenten, Unternehmen, Staaten) entscheidend ist.[95] Aber wir wissen noch nicht, wie sich dank ihrer wie auch immer ausfallenden Entscheidungen hinter aller Rücken reales, also von Universalisierungen der Warenform, Expansionen der Geldmenge, Rationalisierungen des Verhaltens, staatlichen Ressourcenallokationen und Investitionen (in Infrastruktur, Bildung usw.) nicht verursachtes Wachstum generiert. Und somit auch nicht, worin die Krisen dieses Wachstums und aller sonstigen ihre letzte (erste) Ursache haben.

92 Wer gerechte oder gar ‚faire' Preise fordert, trägt damit nicht nur Eulen nach Athen, sondern reitet sich und alle anderen immer tiefer in das Dilemma hinein, behält dabei aber sein gutes Gewissen.

93 Auch das ein Begriff, den wir bewusst bisher noch gar nicht bestimmt haben.

94 Von demselben Bewusstsein in seiner Erscheinung aber geleugnet wird – aus Angst vor der Wahrheit, die auf die Angst vor der Freiheit (Sartre) gründet. Deshalb muss der Kritiker, bevor er zu seinem Beruf – der Kritik – kommt, dem Bürger zuerst immer noch erklären, wie das Geschäft, von dem jener lebt, überhaupt funktioniert.

95 Bei alldem, das muss immer wieder gesagt werden, handelt es sich nicht um Machtfragen, denn in der Macht ist die Gewalt immer impliziert; das wissen auch die Adepten von Foucault und Nietzsche, selbst wenn sie damit meist hinter dem Berg halten, besonders wo es ihnen darum geht, den Kampf zur Verflüssigung der Macht im Kollektiv (in der Gemeinschaft usw.) gegen die vereinheitlichende Macht (des Kapitals, des Staates, der Psychiatrie, des Geldes oder sonst einer) zu verharmlosen. Sondern es geht um eine Einflussnahme, die auf der Basis des Äquivalententauschs – also in der von Staat und Recht garantierten, realen, Abstraktion von Gewalt und Autorität – erfolgt.

Alex Gruber

# „Nun beginnt der Kampf um die Postmoderne“

## Alexander Dugin und der russische Aufstand gegen die Vernunft

FPÖ-Politiker reisen nicht nur gerne auf die von Russland beanspruchte und annektierte Krim, um dort als Wahlbeobachter den reibungsfreien Ablauf des Selbstbestimmungsrechts der Völker zu bezeugen.[1] Auch Konferenzen mit russischen Intellektuellen, in denen über den Verfall Europas und mögliche Gegenstrategien nachgedacht wird, stehen immer wieder auf dem Stundenplan. Nicht nur in Moskau, wohin Johann Gudenus unlängst aufbrach, um dort gegen die „Homosexuellenlobby“ zu wettern, die „unsere Werte und unsere Familie zerstören will“[2]; sondern auch in Wien, wo im Juni 2014 ein Treffen stattfand, das sich dem Wiederaufleben des „Geist[es] der Heiligen Allianz“ widmete, welche nach dem Wiener Kongress dem europäischen Kontinent ein Jahrhundert der relativen Ruhe und des geopolitischen Gleichgewichts“ gebracht habe.[3] Unter den in die österreichische Bundeshauptstadt geladenen Gästen war auch Alexander Dugin, einstiger Mitbegründer der Russischen Nationalbolschewistischen Partei, der sich 2002 mit seiner Eurasischen Partei selbständig machte. Dugin wird nachgesagt, als ideologischer Stichwortgeber Gehör bei hochrangigen russischen Politikern zu finden; auch Vladimir Putin soll zu den Bewunderern seiner Schriften gehören, wohl nicht zuletzt weil er in dem Intellektuellen den Verfechter eines russischen Großraumes schätzt, für den etwa ein Teil der Ukraine der „eurasischen Zivilisation“ angehört, „was diesen neugeschaffenen Staat *a fortiori* fragil und nicht lebensfähig macht.“[4] Das große Ziel Dugins ist die Etablierung einer – nach Liberalismus, Kommunismus und Faschismus –

1 Siehe dazu etwa FPÖ und Stadler als „Wahlbeobachter“: Referendum sei „legitim“. In: Die Presse, 16. 3. 2014, http://diepresse.com/home/politik/aussenpolitik/1575646/FPO-und-Stadler-als-Wahlbeobachter_Referendum-sei-legitim (letzter Zugriff auf alle Links: 17. 10. 2014).

2 Zit. n. Gudenus wettert gegen „europäische Homosexuellenlobby“. In: Die Presse, 12. 9. 2014, http://diepresse.com/home/politik/innenpolitik/3869169/Gudenus-wettert-gegen-europaeische-Homosexuellenlobby.

3 Zit. n. Gipfeltreffen mit Putins fünfter Kolonne. In: Tagesanzeiger, 3. 6. 2014, http://www.tagesanzeiger.ch/ausland/europa/Gipfeltreffen-mit-Putins-fuenfter-Kolonne/story/30542701.

4 Alexander Dugin: Die Vierte Politische Theorie. London 2013, S. 128.

*Vierten Politischen Theorie*, die in der Lage wäre, ihren Anhängern einen Ausweg aus den gesellschaftlichen Krisenphänomenen der (Post-) Moderne zu weisen.

## Dasein als undurchdringbarer Zwangszusammenhang

Unter expliziter Bezugnahme auf die Existentialontologie fasst Alexander Dugin die Geschichte des Abendlandes als Verfallsgeschichte: „Etwas ist falsch gelaufen gleich am Anfang der abendländischen Geschichte, und Martin Heidegger sieht diesen Holzweg exakt in der Bejahung der ausschließenden Position eines exklusiven Logos."[5] Aufgrund der Verborgenheit und dem Entzug des Seins sei die Beziehung zwischen diesem und der „menschlichen Erfahrung des In-der-Welt-Seins (‚Dasein')" eine, die leicht in Verwirrung gerate. Bereits die Vorsokratiker hätten hier den Fehler begangen, das Sein als ein Objekt zu fassen, das die Menschen rational erkennen und sich so zu Nutzen machen könnten: „Dies verursachte Entfremdung und führte zum ‚rechnenden Denken' und dann zur Entwicklung der Technik. Nach und nach verlor der Mensch das Sein außer Sich und folgte dem Weg des Nihilismus" – eine Tendenz, die in der Moderne schließlich ihren Höhepunkt erreiche in dem, für das Heidegger den Begriff „Gestell" gefunden habe.[6]

Was Dugin hier vorbringt, ist genauso wenig eine Kritik an den herrschaftlichen Momenten von Fortschritt und Naturbeherrschung, wie Heideggers Invektiven gegen die Technik es sind, an denen er sich orientiert. Nicht dass das Heraustreten des Menschen aus dem „Grauen des Diffusen"[7] ein durch Gewalt vermitteltes war und dass sich diese Herrschaft bis heute perpetuiert, bildet das Movens der Ausführungen. Vielmehr zielen diese auf die Tatsache, dass der Mensch den Bannkreis des Mythos, den geschlossenen Naturzusammenhang überhaupt je verlassen hat, der als eigentliche Ganzheit des Seins fetischisiert wird. Eine Kritik der Naturbeherrschung ist nicht durch abstrakte Negation des durch sie wie von ihr vermittelten Denkens charakterisiert, durch welches die Menschen sich ja überhaupt erst über ihr bloßes So-Sein erheben. Vielmehr wäre es an Kritik aufzuzeigen, dass der Geist, der die Natur zu bemeistern trachtet, indem er sich ihr absolut entgegensetzt, zugleich blind in sie verstrickt bleibt; sprich: in identitärer Selbstbehauptung den Naturzwang verlängert, den zu überwinden er von sich behauptet. Das Zuviel an Rationalität, das Dugin – wie alle Seinsphilosophen vor ihm – der Gesellschaft diagnostiziert, und dem er ein mythisches und ‚unentfremdetes' Seinsverständnis entgegensetzt, wäre gegen ihn als ein Zuwenig zu charakterisieren: als beschränkte Vernunft, die sich hypostasiert, indem sie die Reflexion auf ihre Genesis verweigert. Dugin dagegen fasst die Vernunft als ein ebenso Absolutes, wie die

5 Ebd. S. 229.
6 Ebd. S. 27 f.
7 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 6. Frankfurt am Main 1997, S. 160.

traditionelle Theorie es tut. Während Letztere sie in ihrer scheinhaften Absolutheit affirmiert, verwirft Dugin sie in toto und bestätigt darin negativ, wogegen er sich oberflächlich wendet.

Wenn Rationalität freilich als Moment des Ganzen gefasst würde, wenn sie ihres naturhaften Wesens inne würde, dann erwiese sich zugleich die Natur als in die Vermittlung, mit der sie gleichwohl nicht zusammenfällt, hineingezogen; dann würde offensichtlich, dass die ursprüngliche (Seins-)Ganzheit, an die Dugin mit Heidegger anschließen möchte, nicht existiert, weil das Ganze auf das er sich bezieht, eine eminent geschichtliche Größe ist: Die Gestalt der „Wirklichkeit, in der die Menschen leben … ist menschlich und noch die schlechterdings außermenschliche Natur vermittelt durch Bewußtsein. Das können die Menschen nicht durchstoßen: sie leben im gesellschaftlichen Sein, nicht in Natur.“[8] Es ist eine Art Regression in den naiven Realismus zu glauben, diese Trennung überspringen und jenseits des Denkens eine unmittelbare Wesenheit an die Hand bekommen zu können: Vom Sein ist Vermittlung und damit Subjektivität nicht wegzudenken, auch wenn es in dieser so wenig aufgeht wie in Objektivität. Sein, so wäre gegen jede Ontologie einzuwenden, ist selbst ein Begriffliches, das auf Außerbegriffliches geht, wie es von ihm abgezogen ist: eine Konstellation – und nicht ein vorgeordnetes Absolutum, auf das sich dann äußerlich, sei es in eigentlicher, sei es in ‚entfremdeter‘ Weise, bezogen werden könnte.

Damit wird zugleich auch das Bedürfnis erkennbar, das hinter Dugins Seinskonstruktion steht: es ist das ontologische, das Sicherheit an einer fraglos zuhandenen Wesenheit gewinnen möchte. In diesem Zusammenhang ist es dann auch wahr und falsch zugleich, wenn Dugin diagnostiziert, das Problem der gesamten europäischen Philosophie bestehe darin, dass sie, beginnend mit der antiken Kosmologie, von der logischen Ordnung des Seins ausgehe. Wahr ist seine Feststellung, insofern in der Philosophiegeschichte von ihren Anfängen an in der Tat die Tendenz vorherrscht, die begrifflichen Resultate als das Wesen der Sache zu unterstellen – und etwa die Logik mit der Wirklichkeit kurzzuschließen. Falsch ist sie, weil Dugin in seiner Wendung gegen die Logik die Vergegenständlichung des Begriffs der Sache gegenüber, die dem genannten Kurzschluss zugrundliegt, reproduziert: Indem er die Vermitteltheit des Seins unterschlägt, hypostasiert er seinerseits ein Denkprodukt als Sache selbst – mit dem entscheidenden Unterschied, dass er, die Reduzierung der Wirklichkeit auf die Logik abstrakt negierend, der Unerkennbarkeit und dem Irrationalismus das Wort redet; letzten Endes der Schicksalsgläubigkeit. Das absolut vorgängige Sein sei dem Menschen entzogen, es ereigne sich ohne sein Zutun: „Mit dem Begriff ‚Ereignis‘ bezeichnet Heidegger die jähe Wiederkehr des Seins. – Es ereignet sich genau in der tiefsten Mitternacht – in der Geschichte dunkelster Stunde.“[9]

8 Theodor W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Gesammelte Schriften. Bd. 5. Frankfurt am Main 1997, S. 35.

9 Dugin: Die Vierte Politische Theorie (wie Anm. 4), S. 28.

Während die traditionelle Erkenntnistheorie, vermittels ihres Anspruchs, die Wirklichkeit rational zu erkennen, an diesem Anspruch gemessen und kritisiert werden konnte, inthronisiert Dugin der angestrebten Ganzheit wegen – die doch unter der kritischen Reflexion zerginge – ein Denken, das die gedankliche Durchdringung der Gegenstände für uneigentlich und zersetzend erklärt. Speziell Platons metaphysischer Chorismos von Ideenhimmel und irdischer Welt verfällt der Ächtung, weil in ihm, so Dugin, die „Theorie der Erkenntnis den Gipfel des Scheiterns erreichte“[10]: Der griechische Philosoph habe ein Denken der Trennung entwickelt, welches mit der „Vorstellung von zwei Welten oder Schichten von Realität“ operiere, und worin die „Existenz als die Manifestation des Verborgenen“, die Gewissheit als das Auffinden oder Wiedererinnern der übergeordneten Idee gefasst ist. Die darauf sich gründende „Korrespondenztheorie der Wahrheit“[11] sei bestimmt durch eine Herangehensweise der Exklusion, die die Ganzheit des Daseins aufspaltet und solange Trennungen und Teilungen vornimmt, bis die mit der Idee korrespondierende Begriffsbestimmung gefunden ist. Dieses Weltverständnis, so führt Dugin aus, entspreche „genau der männlichen Haltung und reflektiert eine patriarchalische, autoritäre, vertikale und hierarchische Ordnung des Seins und des Wissens.“[12] Seiner nationalbolschewistischen Herkunft gemäß buchstabiert Dugin die antikapitalistischen Implikationen von Heideggers Seinslehre expliziter aus als dieser es in seinen Schriften getan hat – und schließt damit in gewisser Weise an den „französischen Heideggerianismus der Linken“[13] an.

Hierarchisch und exklusiv sei das logozentrische Weltbild nicht nur, weil es die Wahrheit in einer übergeordneten Sphäre ansiedle, sondern auch, weil es das Chaos und die Alterität ausschließe. Im Logozentrismus präsentiere sich ein „mächtiger Wille zur Macht“, der alles, was im Gegensatz zur Ordnung steht, verfolge und vernichte: „Exklusivität und Exklusion bezwangen Inklusivität und Inklusion.“ Diese in der klassischen Antike sich bildende Philosophie sei ebenso der Grundstein der Moderne, welche damit von Dugin als uneinholbar gewalttätiges Projekt charakterisiert ist, wie die „entfesselte Explosion der modernen Technik … ihr logisches Ergebnis“ ist – ein Ergebnis, das in die „nahende Katastrophe und Vernichtung der Menschheit“ führe, wenn das ihm zugrundeliegende Weltbild nicht gestürzt und die „Grenzen des Logos“ überwunden würden, um so aus der „Krise der modernen Welt auszusteigen“. Dugin wendet sich explizit gegen konservative Strömungen, die den von ihm konstatierten Untergang der Zivilisation auf eine postmoderne Verwirrung des Logozentrismus zurückführen und gegen die ausgemachten Verfallserscheinungen den überkommenen Logos und die

10 Ebd. S. 27.

11 Ebd. S. 229. Deutlich klingt in diesen Ausführungen Dugins die Metaphysikkritik Heideggers an.

12 Ebd. S. 226. „Heutzutage hat diese ganze logozentrische Philosophie ihr Ende erreicht, und wir müssen uns einen anderen Weg für unser Denken überlegen, nicht in logozentrischer, phallozentrischer, hierarchischer und exklusivistischer Weise“ (Ebd. S. 227).

13 So charakterisiert Oliver Marchart affirmativ den Poststrukturalismus in: Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. Frankfurt am Main 2010, S. 19.

Tradition wiederauferstehen lassen wollen. Vielmehr, so führt er aus, sei ein „neuer Anfang“ zu machen: Es gelte zu erkennen, dass der Logos und seine Ausdehnung selbst der Grund sei, der den Niedergang von Anbeginn in sich getragen habe. „Heidegger identifizierte sehr glaubwürdig die Wurzeln der Methode in der vorsokratischen Antwort auf die Seinsfrage, einer Antwort mittels des Logos. Logos kann uns nicht aus der Lage retten, deren Ursache er ist. Logos nützt uns hier nicht länger.“[14]

Aus dieser Frontstellung gegen den Logos erklärt sich auch das Interesse, das Dugin postmoderner Theorie entgegenbringt. Weit entfernt davon, die poststrukturalistischen Denker für die Verursacher der von ihm konstatierten Krise zu halten, sieht er in ihnen den Ausdruck einer in der Gesellschaft selbst verankerten und damit notwendigen Entwicklung; ja er bewundert sie gar dafür, dass sie mit ihren Angriffen auf den Logos diese Krise der Moderne und ihres Subjekts noch beschleunigen und radikalisieren.[15] Was Dugin am Poststrukturalismus kritisiert, ist, dass dieser nicht die richtige Antwort zur Überwindung der Krise zu geben wüsste; dass er sich vielmehr damit begnügen würde, sich in einem ästhetischen Verhältnis zu ihr einzurichten. Poststrukturalistische Denker würden, bei all ihren Einsichten, nicht radikal genug denken: in ihrem dekonstruktiven Spiel mit dem Logos würden sie ihm verhaftet bleiben und ihn reproduzieren. Letzten Endes verfielen sie doch den Vorstellungen vom Tod des Subjekts und der Politik, welche die sich zu einem „riesenhaften Rechenzentrum, einer Matrix, einem Supercomputer“[16] entwickelnde moderne Gesellschaft hervorbringe – und stellten damit so etwas wie ein letztes Aufgebot dieser Gesellschaft dar: „Wir könnten sagen, daß das Rhizom von Deleuze eine postmoderne und poststrukturalistische Parodie auf Heideggers ‚Dasein‘ ist“ – weil es die „eschatologische Bedeutung der Politik“ nicht entfaltet.[17]

Gegen solch eine parodistische Einrichtung im Bestehenden gelte es das Dasein als Akteur einzusetzen, um so die – sich in der Postmoderne notwendig zu ihrer Kenntlichkeit entstellende – Moderne zu überwinden im Appell an etwas, das ursprünglicher

14 Ebd. S. 229 – 231. Daher stammt auch Dugins Begeisterung für die konservative Revolution: „Die Aufgabe der Konservativen Revolutionäre ist also nicht allein die Überwindung des Nichts und des Nihilismus der Moderne, sondern das Entwirren der verwickelten Philosophiegeschichte und das Enträtseln der in ‚Ge-stell‘ enthaltenen Botschaft. Der Nihilismus der Moderne ist also nicht nur böse, wie für die Traditionalisten, sondern auch noch ein Zeichen, das auf die Tiefenstruktur des Seins und die in ihm liegenden Paradoxa zeigt.“ (Ebd. S. 103.)

15 Siehe etwa Dugin: Die Vierte Politische Theorie (wie Anm. 4), S. 104, 112 f., 143 – 145, 178 oder 210 f. Dementsprechend wird Dugin von seinen Fans auch als „postmoderner Antimoderner“ charakterisiert, so etwa in einem Internetartikel der rechtsintellektuellen Zeitschrift *Sezession*, wo er auch als „Slavoj Žižek der Rechten“ bezeichnet wird. (Martin Lichtmesz: Alexander Dugin. Der postmoderne Antimoderne. In: http://www.sezession.de/45820/alexander-dugin-der-postmoderne-antimoderne-1.html).

16 Ebd. S. 182.

17 Ebd. S. 200 f. Dugin übernimmt mit diesem Vorwurf des Ästhetizismus eine weit verbreitete Charakterisierung postmodernen Denkens, die bezüglich des von ihm mehrfach in diesem Zusammenhang zitierten *Rhizoms* von Gilles Deleuze und Félix Guattari noch ein gewisses Wahrheitsmoment beinhalten mag. Gänzlich unzutreffend ist diese Einschätzung allerdings in Bezug auf in den letzten Jahren maßgeblich gewordene Denker wie Alain Badiou oder Slavoj Žižek, die ja ihrerseits Kritik an der Dekonstruktion als konsequenzlosem Spiel üben und eine radikale Politik des Ereignisses beziehungsweise einen Heroismus des Akts einfordern, die also Dugin in dieser Hinsicht sehr nahe stehen.

sei als der Grund des Niedergangs. Dieser Grund sei in der Trennung auszumachen, welcher der Logos an der Ganzheit vornehme, die er in Subjekt und Objekt spalte. In der entmythologisierenden Scheidung, mit der das Denken als Transzendierung des unmittelbar Vorfindlichen anhob, steckt Dugin zufolge unaufhebbar die von ihm ausgemachte Verfallsgeschichte, die von den Anfängen der griechischen Philosophie über den Liberalismus hin zur realitätszersetzenden Virtualität der postmodernen Weltordnung geführt habe. In der kritischen Funktion des Logos, der den Einzelnen über das blind Vorgefundene erhebt, indem er es auf mit ihm nicht identische Begriffe bezieht, stecke bereits die liberale „Freiheit des wovon", die als „widerlichste Formel der Sklaverei" die Zerstörung der „Selbstheit" des Menschen auf die Spitze treibe.[18] Es ist also die Arbeit des Begriffs, die Dugin als Grund allen Übels deutet und der er als Antidot den Ausbruch in den Abgrund des Archaismus entgegenstellt – ins „vorontologische Chaos"[19], das alles umfasst und in sich einbeschließt, und in dem alles alles bedeuten kann, weil der „vordualistische Status"[20] respektiert sei.

Dugins Versuch, durch eine „begründende Geste"[21] direkt ins Reich des aller menschlichen Vermittlung entzogenen, an sich seienden Absoluten zu springen, ist durch einen Widerspruch gekennzeichnet, der nur gewaltsam aufgelöst werden kann. Seine Theorie selbst muss der Aufklärung, die sie verwirft, Rechnung tragen, insofern sie hinterrücks zugesteht, nur auf dem Boden des Subjekts hinter das Subjekt zurückreichen zu können. „Ontologie möchte, aus dem Geist heraus, die durch den Geist gesprengte Ordnung samt ihrer Autorität wiederherstellen. Der Ausdruck Entwurf verrät ihren Hang, Freiheit aus Freiheit zu negieren: transsubjektive Verbindlichkeit wird einem Akt setzender Subjektivität überantwortet."[22] Um die in solcher Setzung steckende Willkür verschwinden zu lassen, konstruiert Dugin ganz nach dem Vorbild Heideggers eine Instanz, die das Wunder zuwege bringt, indem ihr als ontisch Seiender zugleich unmittelbar ontologischer Status zukommt.

Damit etwa unterschieden werden kann zwischen dem logozentrischen Weg, der das Sein verfehlt, und dem Weg, der das Sein zur Geltung bringt, muss das begründende Subjekt mit dem Sein, das ihm als ursprüngliches ja uneinholbar vorausgeht, zugleich in bestimmter Beziehung stehen. Diese paradoxe Beziehung sei möglich, so Dugin qua „Urerfahrung der Realität", zu der der Mensch als Dasein in der Lage sei. „Diese Instanz ist Bewußtsein selbst, das Bewußtsein an sich, das der Intentionalität und der dualistischen Natur der zwangsläufig in das Erfasste und Erfassende zweigeteilten Erfassung vorausgeht. In der Gegenwart nimmt das Bewusstsein sich selbst und nichts anderes wahr. ... Diese

18 Dugin: Die Vierte Politische Theorie (wie Anm. 4), S. 168.

19 Dieses vorontologische „Chaos ist das ewige Zur-Welt-Kommen des Anderen". (Ebd. S. 231 f.)

20 „Das von Heidegger dargelegte ‚Dasein' ist ein Weg, die Subjekt-Objekt-Spaltung zu überwinden, das heißt eine Bestrebung, die Wurzel der Ontologie zu finden." (Ebd. S. 196 f.)

21 Ebd. S. 55.

22 Adorno: Negative Dialektik (wie Anm. 6), S. 94 f.

Erfahrung ist auf sich selbst bezüglich. In ihr liegt die Wahrnehmung des reinen Seins als Gegenwart der Subjektivität des Bewußtseins.“[23] Das menschliche Dasein, das als konkretes postuliert wird, insofern es teilhat am Sein, und mit dem über die abstrakte Individualität des Logozentrismus beziehungsweise des Liberalismus hinausgegangen werden soll, schnurrt zum ebenso inhalts- wie beziehungslosen Punkt zusammen. Es wird vorgestellt als reine Identität an sich selbst – als absolute Leere und Tautologie: Subjektivität begegnet sich selbst und erkennt sich in dieser Begegnung als ihr eigenes Wesen.

Dies ist derselbe Kniff, den schon Heidegger in seinem Daseinsbegriff anwandte, um das Problem des Auseinanderfallens von sinnlichem und geistigem Bereich, von Sache und Begriff in einem Handstreich zu lösen. Weil einerseits Bewusstsein vom einzelnen Individuum nicht abzulösen ist, weil andererseits ohne Allgemeinheit des Denkens ein Einzelnes gar nicht vorstellbar wäre, deswegen sollen dieser Konstruktion gemäß beide Momente unmittelbar und ununterscheidbar zusammenfallen. Statt die Ambivalenz selber zum Gedanken zu erheben und den Widerspruch in die Reflexion aufzunehmen, macht die Existentialontologie das Besondere zu einer Seinsweise des Allgemeinen und bringt so die Trennung des in widerspruchsvoller Beziehung stehenden Moments zum Verschwinden. Das allerdings ist bloß eine Scheinlösung: Das Denken bleibt zugleich immer auch gebunden an ein Faktisches, das in diesem Denken nicht aufgeht. „Dadurch, daß das Subjekt bestimmt ist durch Bewußtsein, ist nicht auch das an ihm gänzlich Bewußtsein, durchaus ‚ontologisch‘ woran Bewußtsein sich haftet. … Daß dies Seiende denken kann genügt nicht, es seiner Bestimmung als eines Seienden zu entkleiden, als wäre es unmittelbar wesenhaft.“[24] Doch weit entfernt davon, auf diese Problematik und damit die eigene Unwahrheit reflektieren zu können oder zu wollen, präsentiert sich die auf mythische Geschlossenheit zielende Denkfigur Heideggers wie Dugins als tiefer Einblick in die eigentliche Verfasstheit menschlichen Daseins.

Die Ontologisierung des Ontischen, die Erschleichung, die den Einzelnen unmittelbar mit dem Absoluten kurzschließt, um so seiner bloßen Existenz Sinn und höhere Weihen zu verschaffen, ist teuer erkauft. Alles Besondere, jede Individualität an ihm ist abgeschnitten, er ist ganz nach dem Bildnis der transzendentalen Subjektivität als inhaltslose Form gefasst, von der sich Dugin allerdings dadurch absetzt, dass er sie vom Bewusstsein löst und zum ursprunghaften Sein schlechthin erklärt, womit er sich die Abstraktheit wiederum als Konkretum zugute schreibt.[25] Insofern erweist sich die Regression in den naiven Realismus als eine in der Moderne und durch die Moderne sich

23 Dugin: Die Vierte Politische Theorie (wie Anm. 4), S. 172 f.

24 Ebd. S. 320 f.

25 „Die wesentliche Natur des ‚Dasein‘ ist das Dazwischensein. ‚Dasein‘ ist ‚Inzwischen‘. … Das Zentrum ist etwas zwischen den Spalten Liegendes … [W]ir sollten doch die beiden gemeinsame Wurzel suchen, der diese Gegensätze entwachsen. Aus der Perspektive der Analyse von ‚Dasein‘ sind Subjekt und Objekt aus dem ‚Inzwischen‘ gewachsene ontologische Konstruktionen“ (ebd. S. 196 f.). Diese von Heideggers Existenzbegriff herrührende Pseudokonkretheit (Günther Anders) ist auch das zen-

vollziehende. Die Kopernikanische Wende aufs Subjekt kann nicht einfach übersprungen werden, jeder Versuch, es doch zu tun und hinter Subjektivität zurückzugehen statt sie zu reflektieren, hypostasiert sie umso blinder – moderne Ontologie ist angedrehte und verordnete. In Gestalt der seinsmächtigen Existenz an sich wird, wie schon in der Phänomenologie, „das Versprechen von Sekurität, das der naive Realismus bietet, auf die Sphäre des Ich übertragen", das „sich damit gewissermaßen selber zum Ding" wird.[26]

Diese Verarmung geht mit einer ungeheuren Aufwertung einher. Indem Dugin das Besondere direkt dem Allgemeinen unterwirft, verleiht er ihm schöpferische Kräfte geradezu mythischen Ausmaßes: Weil alles eins ist, deswegen ist dieses eine alles. Das unmittelbar mit dem Absoluten kurzgeschlossene Subjekt wird zur alleinigen Instanz von Sinn, Wahrheit und Geschichte – zu jenem Ort, an dem „Idee Verwirklichung bedeutet und Verwirklichung Idee ist. ... Was ist die Vierte Politische Theorie? Sie ist Anschauung. ... Es ist die Idee, daß Gedanken magisch sind, daß Gedanken die Realität verändern können: es ist eine Suggestion, daß die Gedanken die Realität als Fakt ersetzen. ... Was für ein Denken ist das? Das reine Denken. Das Vehikel der Vierten Politischen Theorie und Praxis ist in einer übernatürlichen Welt beheimatet. ... Es ist ein Transsubstanzielles, eine Verwandlung des Geistes in den Körper und des Körpers in den Geist und die Kernfrage der Hermetik."[27] Gerade aus der trüben Ungeschiedenheit, in der alle Momente ununterscheidbar zusammenfallen, soll die höhere Dignität und Macht erwachsen, womit die Zerstörung der Vermittlungen zum Königsweg erklärt ist, auf dem die angestrebte Einheit sich erreichen ließe.

Keine bestimmte Verschränkung von Subjekt und Objekt, in der diese in ihrer Trennung sich wechselseitig durchdringen, möchte Dugin mehr denken; diese gilt ihm vielmehr als zu überwindende modern-logozentrische Verirrung der Technik. Alles, was seinen herrschsüchtigen Allmachtsphantasien im Wege steht; alles, was die unumschränkte Subjektivität, die an sich selber überschnappt, an ihre Nichtidentität erinnert, wird mit dem Bannfluch belegt und der Verfolgung preisgegeben: Das, woran sie nicht heranreicht, das soll auch nicht sein. Wenn „der Narzißmus in seiner heutigen Form nichts anderes ist, als eine verzweifelte Anstrengung des Individuums, wenigstens zum Teil das Unrecht zu kompensieren, daß in der Gesellschaft des universalen Tauschs keiner je auf seine Kosten kommt ...: daß das Individuum durch die fast unüberwindlichen Schwierigkeiten, die sich jeglicher spontanen und direkten Beziehung zwischen Men-

trale Element von Slavoj Žižeks (Da-) Seinslehre: „Kants Begriff der transzendentalen Konstitution der Realität eröffnet somit einen spezifischen ‚dritten Bereich', der weder phänomenal noch noumenal ist, sondern *stricto sensu präontologisch*. In Derridas Ausdrucksweise könnten wir ihn geisterhaft nennen" (Slavoj Žižek: Die Tücke des Subjekts. Frankfurt am Main 2010, S. 73).

26 Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie (wie Anm. 7), S. 138.

27 Dugin: Die Vierte Politische Theorie (wie Anm. 4), S. 198 f. Sigmund Freud bezieht den in solchen Vorstellungen sich ausdrückenden Größenwahn sowohl auf das infantile als auch auf das archaische Seelenleben und die in diesen sich findende „Überschätzung der Macht [der] Wünsche und psychischen Akte" – den „Glauben an die Zauberkraft der Worte", an die „Magie" als „Technik gegen die Außenwelt". (Zur Einführung des Narzißmus. Gesammelte Werke. Hrsg. v. Anna Freud. Bd. 10. Frankfurt am Main 1999, S. 140.)

schen heute in den Weg legen, dazu gezwungen wird, seine ungenutzten Triebenergien auf sich selbst zu lenken“[28]; dann markiert Dugins ontologische Konstruktion jenen Punkt, an dem jede Möglichkeit zur Reflexion auf diesen Sachverhalt abgeschnitten und der Narzissmus zur positiven Bestimmung erhoben ist. Fern davon, Ausdruck der Stärke und Autonomie des Subjekts zu sein, ist die narzisstische Aufblähung das Zeichen gesellschaftlich vermittelter (Ich-)Schwäche, die durch bloße Kraftmeierei übertönt werden soll. Gerade in ihrer Vergottung erweist Subjektivität sich als absolut heteronom.

Dugins Denken ist Ausdruck einer Verfasstheit, die zu Objektbesetzung nicht in der Lage ist, die alle Libido restlos auf sich selbst zurückgezogen hat, und die deswegen jedwede Erinnerung ans Objekt als ebenso abzuschaffendes Übel betrachtet wie die Natur und damit auch den eigenen Leib: als Beschränkung der zum grenzenlosen Wahn gewordenen Vorstellung konstitutiver Subjektivität, der bei Dugin unter dem Begriff Politik firmiert: „Die Vierte Politische Theorie ist … eine immaterielle Idee gegen die Materie“.[29] Es gelte, sich des ursprünglichen Verständnisses von Wirklichkeit wieder anzunähern, in dem diese noch nicht als Realität oder als Dinghaftes gefasst war, weil die Spaltung in Subjekt und Objekt noch gar nicht existierte: „Pragma ist zugleich die Handlung und das Objekt“[30] – jene Instanz, in der alles ununterscheidbar zusammenfällt, sodass alles aus ihr entspringen kann. Ersetzt man „Pragma“ durch Begriffe wie Diskurs oder Macht, so wird ersichtlich, wie geradezu deckungsgleich Dugins Vorstellungen mit der poststrukturalistischen Theorie diskursiver Konstruktion sind. Insofern kann es auch nur wenig verwundern, wenn Dugin der *Queer Theory* „trotz der Mißdeutung und Mißbilligung, die wir damit verursachen“ zugesteht, erkannt zu haben, dass Geschlecht eine politische Konzeption ist: „Im Ganzen leistet das marxistische Denken [i. e. Haraway und Foucault] den bedeutendsten Beitrag zu der Erosion und der Zerstörung der Geschlechterkonstruktion der Moderne.“[31] Selbst Dugins Auffassung, diverse Lobbys verwendeten das Einklagen von Homosexuellenrechten dazu, die russische Gesellschaft sturmreif zu schießen für die Übernahme durch den westlichen Liberalismus, findet ihre diskurstheoretischen Entsprechungen. Dazu muss man nicht erst auf Joseph Massads Wahn von einer „Schwulen Internationalen“ rekurrieren: die Argumentation, dass die Propagierung von Frauen- und Homosexuellenrechten etwa im arabischen Raum eine Strategie des westlichen Imperialismus sei, stellt die Grundlage der Debatten um „schwule Propagandakriege“ (Jasbir Puar), „Pinkwashing“ (Sarah Schulman) und „kulturimperialistische Ausbeutung des Feminismus“ (Judith Butler) dar. Worin sich die Genannten von Dugin unterscheiden dürften, ist die Einschätzung, ob Russland oder Europa selbst zum Westen gehören oder zum Umkreis der von diesem unterworfenen

28 Theodor W. Adorno: Die revidierte Psychoanalyse. Gesammelte Schriften. Bd. 8. Frankfurt am Main 1997, S. 33.

29 Dugin: Die Vierte Politische Theorie (wie Anm. 4), S. 19. Folgerecht peilt Dugin die Überschreitung der Grenzen des Geschlechts an und damit die Etablierung „eines Sex, wie ihn die Engel praktizieren.“ (Ebd. S. 211.)

30 Ebd. S. 195.

31 Ebd. S. 210 f.

Gesellschaften. Während etwa Dugin Europa retten möchte vor westlich apostrophierten Phänomenen wie *Pussy Riot*, sieht die *Queer Theory* in den Performances der Punkband einen Beitrag zur Dekonstruktion herrschaftlicher Subjekt- und Politikvorstellungen.[32] In der Ablehnung der *gay marriage* nähern sich die scheinbar gänzlich unvereinbaren Positionen dann allerdings bereits einander an, wenngleich Dugin seine Opposition gegen die rechtliche Gleichstellung als anti-westlichen Kampf für die lebendige Ganzheit ausgibt, während führende Vertreterinnen der *Queer Theory* wie Judith Butler oder Jasbir Puar ihre Gegnerschaft als Widerstand gegen die Unterwerfung der Differenz unter die Normalisierung und Normierung durch den Staat begriffen wissen möchten.[33] Gänzlich zur Übereinstimmung gelangen sie bezeichnenderweise, wenn sie sich auf den Islam beziehen: Hier ist es nicht nur Dugin, der sich um die Tradition sorgt, auch Judith Butler sieht – unter Berufung auf die Gendertheoretikerin Lila Abu-Lughod – in der Kritik an der misogynen Praxis der Frauenverschleierung ein zersetzendes Herrschaftsinstrument: eine Strategie zur „Dezimierung islamischer Kultur", die zur „Ausbreitung von US-amerikanischen kulturellen Annahmen führt, wie Sexualität und Handlungsfähigkeit zu organisieren und darzustellen seien."[34]

Des selbstreferentiell-konstruktiven Charakters wegen ist Dugins auf den ersten Blick als konservativ erscheinende Berufung auf Tradition und Geschichte eine willkürliche und in dieser Willkür zugleich so intentional verfahrend, wie er es dem Logozentrismus vorwirft, der als Negativfolie seines Denken fungiert. Wie die von ihm postulierte reine Aktualität und Selbstbezüglichkeit jedes Verständnis von Genesis oder Gewordenheit der Phänomene zerstören, so instrumentell bezieht er sich auf die Momente, die seiner Theorie nützlich erscheinen,[35] ohne sie je in ihrer spezifischen Qualität bestimmen zu können oder zu wollen. Sie dienen ihm lediglich als Schwungrad der Mobilisierung im Kampf gegen den Westen, der für Dugin all das verkörpert, was seinen Allmachtsphantasien im Wege steht. Mögen es (fern-) östliche Theologien sein

32 Siehe dazu etwa: Natalie Hope O'Donnell: Pussy Riot in conversation with Rosi Braidotti and Judith Butler. In: http://www.academia.edu/7351121/Pussy_Riot_in_conversation_with_Rosi_Braidotti_and_Judith_Butler_May_2014_. Ein Video der Veranstaltung findet sich unter: http://www.youtube.com/watch?v=BXbx_P7UVtE.

33 Siehe dazu Tjark Kunstreich; Joel Naber: Die Aufgabe der Emanzipation. Zum Aufstand der zweiten Natur gegen die *marriage pour tous*. In: sans phrase, 3/2013, S. 20 f.

34 Judith Butler: Gefährdetes Leben. Politische Essays. Frankfurt am Main 2005, S. 168.

35 Ist erst einmal das Seiende qua Ontologisierung zu seinem eigenen Wesen hypostasiert, dann kann auch jedwedes faktische So-Sein herangezogen werden, um ihm die postulierte Seinsmächtigkeit des Daseins zuzusprechen. Ein vernünftiger Grund der Unterscheidung kann nicht mehr angegeben werden, sie ist nur noch in persönlichen Vorlieben begründet; sprich: in Willkür. Dies erklärt auch, warum etwa Alexander Dugin und Slavoj Žižek, deren Subjekttheorien in ihrem Dezisionismus nahezu identisch sind zu absolut konträren Einschätzungen darüber kommen, welche Subjektivität die radikal antiglobalistische sei. Während Dugin sich für die partikularen Phänomene entscheidet, in denen die Universalität des Wertgesetzes erscheint, und für einen Ethnopluralismus votiert, bevorzugt Žižek die andere Seite derselben Medaille: die abstrakte Universalität selbst. „Auf strikt homologe Weise ist der Gegensatz zwischen Globalisierung und dem Überleben lokaler Traditionen falsch: Die Globalisierung ruft die Wiederbelebung lokaler Traditionen hervor, ja sie lebt förmlich von ihnen, weswegen der wahre Gegensatz der Globalisierung nicht lokale Traditionen sind, sondern die *Universalität*." (Slavoj Žižek: Die gnadenlose Liebe. Frankfurt am Main 2001, S. 64.) Dies macht den Unterschied zwischen rechten und linken Carl-Schmitt-Fans aus.

oder mystische Strömungen, archaische Mythen oder irrationalistische Philosophien; all dies, worauf Dugin sich immer wieder positiv bezieht, ist für sein Denken nur insoweit von Belang, wie es sich als Modell des Gegensouveräns inszenieren lässt und damit als Aufruf zum „globalen Kreuzzug gegen die USA, den Westen, die Globalisierung und deren politisch-ideologischen Ausdruck, den Liberalismus“.[36] Darin erweist sich der ontologische Seinsbegriff ein weiteres Mal als Resultat der Hypostasis subjektiver Sehnsüchte und Bedürfnisse: als Instanz verordneter Archaisierung, die nur als Regression zu haben ist. Wenig überraschend erweist sich Dugin dann auch als großer Freund der islamischen Erweckungsbewegung, der er attestiert, „exakt eine Zivilisation [zu sein], die ihre Besonderheit und ihre Unterschiede zu anderen Zivilisationen immer deutlicher erkennt, in erster Linie in Abgrenzung zur liberal-westlichen Zivilisation, die die islamische Welt aktiv mit Füßen getreten hat im Laufe der Globalisierung.“[37] Dementsprechend plädiert er dafür, den Islam in die „antiglobalistische und antiimperialistische Front“ einzubeziehen, deren gemeinsame Grundlage der „Haß auf die gegenwärtige soziale Realität“ darstelle[38] – wobei seine besondere Bewunderung dem Iran gilt, der bereits heute der „westlich-amerikanischen Hegemonie“ direkt widerstehe.[39] Dugin möchte also Russland und die Orthodoxie mit dem Islam verbünden und gibt damit so etwas wie eine ideologische Unterfütterung für beziehungsweise Begleitmusik zu Putins zunehmender Annäherung an Teheran.

## Mythos und Mobilisierung: das Politische und der Feind

Weil die ungeschiedene Einheit, auf die Dugin sich bezieht, nicht existiert; weil der Rückzug auf die Position, in der die Trennung von Subjekt und Objekt aufgehoben sei, ein erschlichener und usurpatorischer ist; weil das Denken keinen Punkt erreichen kann, an dem jene Trennung unmittelbar verschwände, deswegen kann Dugin ihn auch nur als Prozess fassen. Die Wesenheit, auf die er sich als ursprüngliche beruft, muss immer noch erst hergestellt werden. Dementsprechend stellen die Mythen, die er ins Feld führt, ein bloßes Medium der Entscheidung zum Kampf gegen die kritischen Momente des Logos und der Aufklärung dar, während die Herrschaft um ihrer selbst willen ver-

36 Dugin: Die Vierte Politische Theorie (wie Anm. 4), S. 168.

37 Ebd. S. 127. An anderer Stelle führt Dugin aus, dass die „orthodoxe Kirche und der traditionelle Islam eigenständige und authentische östliche Traditionen“ seien (zit. n. James D. Heiser: „The American Empire Should Be Destroyed.“ Aleksander Dugin and the Perils of Immanentinized Eschatology. Malone 2014, S. 81). Gemäß dieser Interpretation gilt Dugins Wertschätzung neben dem Sufismus und dessen Mystik vor allem der Schia, während er Wahhabismus und Salafismus analog zum Protestantismus für häretische Verfallsformen der unverfälschten Spiritualität hält. Das ändert aber nichts daran, dass er den Salafismus als Teil der anti-globalistischen Front gegen den westlichen Liberalismus anerkennt (siehe dazu Alexander Dugin: Tradition and Islam. In: http://openrevolt.info/2011/11/15/alexander-dugin-tradition-and-islam/).

38 Dugin: Die Vierte Politische Theorie (wie Anm. 4), S. 213.

39 Ebd. S. 85.

absolutiert wird. Folgerecht verschwendet Dugin in seiner *Vierten Politischen Theorie* auf ihren Inhalt kaum je einen näheren Gedanken, an ihnen interessiert ihn vielmehr bloß ihre durch (angebliches) Alter verbürgte Autorität.[40] Der Versuch der Wiederbelebung oder Vergegenwärtigung von Mythen ist, bei aller Faszination für das längst Vergangene, doch immer auf die Zukunft gerichtet und versteht sich als Auftrag zur Tat. Reflexion und begriffliche Bestimmung können da nur stören, was zählt, ist das Bekenntnis: „Ich denke, dass jeder, der sich mit der [russischen] Orthodoxie identifiziert, auch der Orthodoxie zugehört."[41] Das Bekenntnis zum Mythos als sinn- und einheitsstiftender Autorität ist es, was Dugin als menschliches Existenzial begreift. Demensprechend charakterisiert er die „Logik des Weltliberalismus als eine der „Entscheidung, sich von allem zu befreien, was die menschliche Willkür im Zaum hält"[42]; jene Willkür, in der die eigentliche, das heißt nicht negative, sondern positiv-absolute Freiheit bestehe, ohne die der Mensch zur bloßen Kreatur würde: zum Klon oder Cyborg. Der Kampf gegen den designierten Feind wird so als Notwehr in Szene gesetzt gegen jene dunklen Mächte, die den Mensch seiner existentiellen Dimension entfremden, um ihn besser berechnen und beherrschen zu können.

Um sein Projekt der Entfremdung gegen den *kommenden Aufstand*, den Dugin entfesseln möchte, zu wappnen, versuche der Liberalismus seine eigenen Entscheidungen als der menschlichen Natur entsprechende auszugeben, also im prinzipiell nicht erreichbaren postpolitischen Bereich anzusiedeln. Indem der Westen die notwendig politische Dimension all seiner Setzungen verhülle und den Bereich des Politischen in einen quasinatürlichen transformiere, verleugne er die Machtfrage und oktroyiere so dem Rest der Welt seine Hegemonie als universales (Natur-) Gesetz auf, zu dem es keine Alternative gebe. An den entsprechenden Stellen klingt Dugin, als zitierte er aus einem Werk der *Postcolonial Studies*: „Die europäischen und amerikanischen Gesellschaften sind von diesen Arten von Rassismus fundamental geprägt und sind trotz intensiver Bemühungen unfähig, sie zu beseitigen. ... Die Idee der unipolaren Globalisierung ... fußt auf der Idee, die Geschichte und Werte der westlichen und besonders der amerikanischen Gesellschaft kämen universalen Gesetzen gleich, sie will künstlich eine Weltgesellschaft konstruie-

40 „Alles Alte [gewinnt] an Wert und Geltung, allein durch die Tatsache, daß es alt ist. ‚Alt' heißt gut – und: je älter, desto besser." (Ebd. S. 27.) Wenn Dugin in Schriften wie *From Sacred Geography to Geopolitics* eine Geschichtsphilosophie konstruiert um den ewigen Kampf zwischen den atlantischen Mächten des Westens und den eurasischen Kräften, die auf das mythische Reich von Hyperborea/Arktogaia zurückgehen, so wäre dies als ungeglaubter Glaube im Sinne des Germanenkults der Nationalsozialisten zu charakterisieren. In Bezug auf diesen stellte bereits Adorno fest, dass es auf den Inhalt gar nicht so sehr ankam als auf die Funktion: „Der ironische Beiklang, der die Formel von Anfang begleitete, verrät das Bewußtsein des Fadenscheinigen von Archaik unter den Bedingungen hochkapitalistisch industrieller Produktion. Selbst das ‚Schwarze Korps' mokierte sich über die Bärte der alten Germanen. Statt dessen lockte der Schein des Konkreten als des nicht Austauschbaren, nicht Fungiblen" (Adorno: Negative Dialektik (wie Anm. 6), S. 83).

41 Alexander Dugin, zit. n. Heiser: „The American Empire Should Be Destroyed" (wie Anm. 37), S. 27 f. Dementsprechend ist ihm seine eigene *Vierte Politische Theorie* auch „eher eine Art Einladung und Aufforderung als ein Dogma" (Dugin: Die Vierte Politische Theorie (wie Anm. 4), S. 215).

42 Ebd. S. 167.

ren auf einer Wertgrundlage, die eigentlich orts- und zeitgebunden ist – Demokratie, Parlamentarismus, Kapitalismus, Individualismus, Menschenrechte und unbegrenzte technische Entwicklung. ... Globalisierung ist folglich nichts als ein weltweit eingesetztes Modell westeuropäischen oder viel eher angelsächsischen Ethnozentrismus“.[43]

Nicht zufällig rekurriert Dugin in diesem Zusammenhang auf Carl Schmitt und dessen politische Theologie, in der Schmitt gegen die positivistische Vorstellung von Recht als objektivem Faktum, eingewandt hatte, dass Objektivität als geschaffene sich einer schöpfenden, reinen Tat verdanke. Analog zu Dugin ging es auch Schmitt nicht darum, die subjektiv-objektive Konstellation zu bestimmen, die im Recht vorliegt; vielmehr setzte er dem Rechtpositivismus abstrakt seinen Dezisionismus entgegen: „Jede Ordnung beruht auf einer Entscheidung“[44] – auch die liberale (Rechts-)Ordnung, die dies qua Verdrängung des Souveräns jedoch verschleiere, um ihren politischen Charakter zu verbergen und sich so als absolut zu setzen. Dementsprechend kritisiert schon Schmitt den liberalen „Kampf gegen das Politische“, den er seinerseits als Entscheidung versteht; als Entscheidung, die sich verkleidet in die „Forderung, daß die unsachliche Herrschaft der Politik über die Sachlichkeit des wirtschlichen Lebens beseitigt werden müsse. Es soll nur noch organisatorisch technische Aufgaben, aber keine politischen Probleme mehr geben.“[45] Dieses Politische wieder zur Geltung zu bringen, ja es als das Tragende ins Zentrum zu rücken, das sei, so schließt Dugin an Carl Schmitt an, die zentrale Aufgabe des bevorstehenden Projekts zur radikalen Überwindung des liberalen „Leitunterbewußtseins“.[46]

Weil Dugin sich die Welt nicht anderes vorstellen kann, denn als Kampfarena verschiedener Zivilisationen, Traditionen oder Identitäten – auf nichts anderes zielt der seit Längerem auch in linken poststrukturalistischen Kreisen wieder en vogue gewordene Begriff des Politischen[47] –, deswegen fehlt ihm notwendigerweise auch jeder Maßstab, der einer Kritik des Liberalismus zugrundeliegen könnte und müsste. Wo Abschaffung von Unterdrückung und Versagung, einst das emphatische, wenn auch notwendig stets gebrochene, Ansinnen bürgerlich-liberaler Theorie, gar nicht mehr gedacht wird, da können die gesellschaftlichen Bewusstseinsformen auch nicht mit

43 Ebd. S. 44 – 46. Dass Dugin in diesem Zusammenhang auch den Antisemiten Dieudonné gegen die „rassistische“ und „hemmungslose Verleumdungskampagne“ in Schutz nimmt, die diesen getroffen habe, weil er „es gewagt hat, gewisse groteske Eigenschaften der etablierten Mächte bei seinen Auftritten zu karikaturisieren [sic!]“, ist da genauso folgerichtig (ebd. S. 44 f.) wie die an Giorgio Agamben gemahnende Feststellung, dass der Westen darauf abziele, die Welt in eine „Art globales Konzentrationslager“ zu verwandeln. (Ebd. S. 179.) Zu Dieudonné siehe etwa Joel Naber: Masse Macht Humor. Über Dieudonné, die Attraktion der Barbarei und die Einsamkeit ihrer Gegner. In: sans phrase 4/2014.

44 Carl Schmitt: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin 2004, S. 16.

45 Ebd. S. 68.

46 Dugin: Die Vierte Politische Theorie (wie Anm. 4), S. 162.

47 Hier wäre nicht nur Chantal Mouffes: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. Frankfurt am Main 2007 zu nennen, auch Slavoj Žižek beruft sich explizit auf den „Kronjuristen des Dritten Reiches“: „Es war eines der großen Verdienste Carl Schmitts, dass er klar und deutlich diesen bedingungslosen Willen, Verantwortung zu übernehmen, als den Kern politischer Autorität aufgezeigt hat, der jenseits – oder besser unterhalb – der typisch liberalen Legitimierung derjeni-

solchem Anspruch konfrontiert und daran gemessen werden, da dieser bloß noch als äußerlicher erscheint, als den Dingen wie dem Denken vollkommen entfremdeter und eigenmächtig an sie herangetragener. Die Gesellschaft wie die Theorie, die zum absoluten Immanenzzusammenhang geworden ist und die, Paradefall von Ontologisierung des Ontischen, das Bestehende zum Wesen seiner selbst erklärt, kann und will keine Möglichkeit einer Änderung zum Besseren und damit auch keinen Fortschrittsbegriff mehr kennen. Alles ist ihr das immer schon Dagewesene, die Wiederkehr des Immergleichen, weswegen es auch keine Möglichkeit qualitativer Unterscheidung zwischen den einzelnen Phänomenen geben soll: „Fortschritt ist kein objektives soziales Phänomen, sondern viel eher ein künstliches Konzept, eine Art wissenschaftlich formulierter Mythos. Wenn wir Gesellschaften erforschen, können wir nur von unterschiedlichen Arten derselben reden. Es gibt kein allgemeingültiges Kriterium, wonach man entwickeltere von weniger entwickelten Gesellschaften unterscheiden könnte. … Jeglicher Fortschrittsgedanke ist an sich verhüllter oder direkter Rassismus."[48] Kein Urteil also soll möglich sein – außer dem einen existentiellen: der Bestimmung des absoluten Feindes.

Insofern Gesellschaft nur noch als Resultat von Entscheidung zu Autorität und Ordnung erscheint, wird Denken, das sich dieser Vorstellung nicht unterwerfen möchte, oder dass zumindest im Verdacht steht, dies nicht zu tun, zum absoluten Widerpart, der Verfolgungswut auf sich zieht. Dementsprechend ist es dann auch die Erinnerung an Autonomie und Freiheit, die in liberalen Vorstellungen trotz allem immer noch mitschwingt, die als besonders perfide Herrschaftstechnik denunziert wird – besonders perfide, nicht weil sie Herrschaft ist, sondern weil sie von sich, wie implizit auch immer, behauptet, keine zu sein. Nicht dass der Liberalismus den eigenen Ansprüchen, die er selbst ja schon kaum mehr als solche ausformuliert, nicht gerecht werden kann, wird also kritisiert, sondern dem Anspruch selbst, ja selbst der bloßen Erinnerung daran, soll der Garaus gemacht werden: dass eine vernünftige Einrichtung der Verhältnisse möglich sei. Dem prospektiven Opfer wird aufgebürdet, was man sich selbst versagt; es wird projiziert als Störenfried, der nicht mitmachen will bei der fröhlichen Affirmation von Herrschaft und Versagung – und an dem man sich schadlos halten kann, für die narzisstischen Kränkungen, die einem die zugleich gehasste wie herrschaftlich verewigte Gesellschaft zufügt. Es ist diese Melange aus schlechtem Gewissen, nicht reflektierten Demütigungen und uneingestandener Herrschsucht, die sich in der Feindbestimmung

gen liegt, die Macht unter Verweis auf einen reibungslosen Dienst an den Gütern ausüben." „Der Test, ob wir es mit einem wahren Revolutionär zu tun haben … prüft die heroische Bereitschaft, die Konversion der subversiven Unterminierung des bestehenden Systems zum Prinzip einer neuen positiven Ordnung zu ertragen, die dann diese Negativität *verkörpert* – oder mit Badiou gesagt, die Konversion der Wahrheit zum Sein." (Žižek: Die Tücke des Subjekts (wie Anm. 25), S. 331.) Insofern würde der linke Žižek dem rechten Dugin wohl vorwerfen, dass dieser, vermittelt über sein Bekenntnis zur Tradition, einen zu positiven, ja nachgerade metaphysischen Identitätsbegriff habe und damit nicht die Unterscheidung und den Kampf zur fundamentalontologischen Wesenheit mache – dass er also vor den Konsequenzen radikaler Subjektivität ausweiche.

48 Dugin: Die Vierte Politische Theorie (wie Anm. 4), S. 64 – 66.

Bahn bricht und dem zum Abschuss Freigegebenen angelastet wird, dem gegenüber man sich als „verfolgende Unschuld“ (Karl Kraus) präsentiert.

Dass ein Denker wie Dugin, der diese Konstellation adelt, indem er sie zur politischen Theorie erhebt, bei FPÖ-Parteigängern Faszination hervorruft, vermag nicht zu verwundern. Sind sie es doch, an denen ein ums andere Mal ersichtlich wird, wie nah Verfolgungswut und Verfolgungswahn beisammen liegen: So verfallen sie ebenso regelmäßig wie unvermeidlich in Selbstmitleid, sobald auch nur die leiseste Kritik an ihrem Politik gewordenen Wahn geübt wird und zeigen sich – wie zuletzt Maximilian Kraus, nachdem er Michael Häupl als „Türkenbürgermeister“ bezeichnet hatte, der den Eindruck mache, als würde er „seine Befehle direkt aus Ankara bekommen“[49] – „betroffen“ angesichts der „Unsachlichkeit und de[s] Hass[es], die mir in der Öffentlichkeit entgegengeschlagen sind“.[50] In Anbetracht der Entwicklung wie des Erfolgs sich kritisch gerierender postmoderner Theorie, die in ihren Hervorbringungen denselben regressiven Tendenzen und Bedürfnissen Ausdruck verleiht, wäre jedoch zu konstatieren, dass der ihnen entsprechende Sozialcharakter zu einem allgemeinen geworden ist – was nicht zuletzt an den Ikonen der Bewegung ersichtlich wird: Judith Butler etwa fühlte sich einem antisemtischen Angriff ausgesetzt,[51] als ihre Solidaritätserklärung an Hamas und Hizbollah, die sie im Nachhinein natürlich nie als solche gemeint haben wollte, mit Kritik konfrontiert wurde. Damit brachte sie zugleich auf äußerst perfide Art und Weise zum Ausdruck, wer in besonderer Weise dazu auserkoren ist, den existentiellen Feind des herbeigesehnten *kommenden Aufstands* gegen Vermittlung und Vernunft zu verkörpern: Israel sowie die Juden weltweit.

49 Zit. n. „Türken-Bürgermeister“-Sager: Kritik an FPÖ-Ernennung von Krauss. In: http://www.vienna.at/tuerken-buergermeister-sager-kritik-an-fpoe-ernennung-von-krauss-21/4035652.

50 Zit. n. Strache will Häupl wegen Kraus-Ablehnung klagen. In: Der Standard, 8.9.2014, http://derstandard.at/2000005279961/Wiener-Stadtschulrat-Haeupl-lehnt-Krauss-ab.

51 Siehe dazu Judith Butler: „In diesem Kampf gibt es keinen Platz für Rassismus.“ Interview in der Jungle World Nr. 30, 29.7.2010. In: http://jungle-world.com/artikel/2010/30/41420.html.

Esther Marian

# Psychoanalytische Frauenbiographik und die Theorie der Geschlechterdifferenz (Teil 1)

Wie die psychoanalytische Kunsttheorie, aus der heraus sie entstand, lässt sich die psychoanalytische Biographik nicht als isoliertes Phänomen begreifen, sondern erschließt sich dem Verständnis erst dann, wenn man den Blick auf das umfassendere Unternehmen richtet, durch das sie sich konstituiert. Ihrem Anspruch nach war und ist die Psychoanalyse mehr als nur ein wissenschaftliches und therapeutisches Verfahren. In der Form, in der sie von Freud konzipiert wurde, hatte sie kein geringeres Ziel, als durch die Aufdeckung und reflektierte Aneignung bislang unbewusst gebliebener Triebregungen den Konflikt zwischen diesen und den sie beschränkenden, zugleich aber auf ihnen beruhenden Kulturforderungen zu lösen – wobei sich Freud mehr als jeder andere darüber klar war, dass analytische Therapiesitzungen dergleichen nicht leisten konnten[1], und ständig zwischen der Forderung nach bewusster Triebunterdrückung und jener nach direkter oder indirekter Lustbefriedigung hin- und herschwankte. Die psychoanalytische Biographik ist im Zusammenhang dieses Unterfangens kein Selbstzweck und bildet ihrem Selbstverständnis nach auch keine Untergattung der Biographie. Sie ist vielmehr die Form, die die Biographie annimmt, wenn sie unter den Gesichtspunkt der Psychoanalyse gestellt wird. Aus psychoanalytischer Sicht geht es deshalb nicht darum, den Methoden der Biographie eine weitere hinzuzufügen, sondern die Biographik ist vielmehr einer von vielen Schauplätzen, an denen sich der Vorgang der universellen Aufdeckung und Reflexion des Unbewussten in der menschlichen Kultur abspielt.

Die psychoanalytische Biographik war zunächst Künstlerbiographik und blieb es überwiegend, obwohl sie sich bald auch für Politiker, Religionsstifter, Heilige und

1 In der berühmten Schlusspassage der *Studien über Hysterie* heißt es, dass die Psychoanalyse zwar nicht die Verhältnisse und Schicksale beheben könne, mit denen das Leiden der Patientinnen und Patienten zusammenhänge, dass aber schon viel damit gewonnen sei, „hysterisches Elend in gemeines Unglück zu verwandeln". Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Hrsg. v. Anna Freud u. a. Frankfurt am Main 1999 [im Folgenden: GW]. Bd. 1, S. 312. Später beschäftigt sich Freud in *Die endliche und unendliche Analyse* mit der Frage, ob es möglich ist, „einen Konflikt des Triebs mit dem Ich oder einen pathogen" Triebanspruch an das Ich durch analytische Therapie dauernd und endgültig zu erledigen". (GW, Bd. 16, S. 68.)

Wissenschaftler zu interessieren begann.[2] Die These Freuds, wonach das Kunstwerk ein modifizierter Tagtraum ist, in dem unbewusste, in letzter Instanz aus der Kindheit herrührende Wünsche ihre imaginäre Erfüllung finden[3], bedurfte, wie bereits Otto Rank aussprach, der Einzeluntersuchungen, die „das Detail der Verknüpfung zwischen den aufzudeckenden letzten Elementartrieben des künstlerischen Schaffens und dem sonstigen offensichtlichen seelischen Verhalten der betreffenden Künstler in jedem Falle aufzeigen".[4] Was sich gegen die psychoanalytische Kunsttheorie einwenden lässt – vor allem ihre Unterschätzung des objektiven Moments der Kunst und damit die Vernachlässigung der ästhetischen Arbeit, der Austragung von Konflikten in der Form[5] – lässt sich auch gegen die von ihr abgeleitete psychoanalytische Künstlerbiographik vorbringen. Sie zeigt wenig Interesse an den Kunstwerken als ästhetischen Gebilden: Indem sie diese als „rein persönliche, individuell bedingte Leistungen eines eigenartigen Seelenlebens" auffasst[6], abstrahiert sie weitgehend von dem, was Freud selbst „die eigentliche *Ars Poetica*" nannte, die Überwindung der Schranken, die „sich zwischen jedem einzelnen Ich und den anderen erheben".[7] Indem sie die Triebbedingtheit der Kunst und letztlich aller Kultur aufzuweisen versucht, behält sie jedoch zugleich auch Recht gegen die Biographik, gegen die sie sich konstituierte. Dies war zum einen die sogenannte Pathographie, die auf der von der Medizin des 19. Jahrhunderts aufgerichteten, von der Psychoanalyse in Frage gestellten starren Trennung zwischen Krankheit und Gesundheit basierte und bestrebt war, die Affinitäten zwischen „Genie und Irrsinn" herauszustellen.[8] Noch Isidor Sadgers Künstlerbiographien, die in der „Wiener Psychoanalytischen Vereinigung" heftig debattiert wurden – die ersten von der Psychoanalyse beeinflussten Biographien überhaupt – stehen in dieser Tradition.[9] Freuds erster eigener biographischer Versuch, *Eine Kindheitserinnerung Leonardo da Vincis* (1910), eine Schrift, die Gedo zurecht „the prototype of psychoanalytic biography, not only as the first in the field, but also as the most influential in its impact on the intellectual

2 Vgl: Johannes Cremenus: Verzeichnis der internationalen psychoanalytisch-biographischen Publikationen von 1907 bis 1960. In: Neurose und Genialität. Psychoanalytische Biographien. Hrsg. v. Johannes Cremenus. Frankfurt am Main 1971, S. 275 – 289.

3 Vgl. GW, Bd. 7, S. 213 – 223.

4 Otto Rank: Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage. Grundzüge einer Psychologie des dichterischen Schaffens. Wien; Leipzig 1912, S. 3.

5 Vgl. Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie. In: ders.: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 7. Frankfurt am Main 2003, S. 19 – 31.

6 Rank: Inzestmotiv (wie Anm. 4), S. 1.

7 Vgl. GW, Bd. 7, S. 223.

8 Vgl. Cesare Lombroso: Genio e follia. Prelezione ai corsi di antropologia e clinica psichiatrica. Milano 1864, in deutscher Übersetzung erschienen unter dem Titel: Genie und Irrsinn in ihren Beziehungen zum Gesetz, zur Kritik und zur Geschichte. Leipzig 1887. Zur Pathographie vgl. Johannes Cremerius: Einleitung des Herausgebers. In: Neurose und Genialität. Hrsg. v. Cremerius. Frankfurt am Main 1971, S. 7 – 25; sowie Thomas Anz: Autoren auf der Couch? Psychopathologie, Psychoanalyse und biographisches Schreiben. In: Grundlagen der Biographik. Theorie und Praxis biographischen Schreibens. Hrsg. v. Christian Klein. Stuttgart; Weimar 2002, S. 87 – 106.

9 Vgl. Isidor Sadger: Belastung und Entartung. Ein Beitrag zur Lehre vom kranken Genie. Wien 1910, S. 4 – 5. Vgl. auch Ders.: War Goethe eine pathologische Erscheinung? In: Deutsche Revue über das gesamte nationale Leben der Gegenwart 24/1899, S. 72 – 96; Ders.: Konrad Ferdinand Meyer. Eine pathographisch-psychologische Studie. Wiesbaden 1908 und Ders.: Heinrich von Kleist. Eine pathographisch-psychologische Studie. Wiesbaden 1910. Sadgers Studien zum Liebesleben Nicolaus Lenaus (1909) und zu Friedrich Hebbel (1913) stehen der Theorie Freuds näher.

Community" nennt[10], stellt implizit ein Gegenmodell zu Sadgers Künstlerstudien dar, obwohl Freud sich hier noch ausdrücklich mit der „Pathographie" identifiziert.[11] Zum anderen steht die psychoanalytische Biographik in Opposition zu einem Verhalten, das Freud in *Leonardo* explizit thematisiert. Demnach geben sich Biographen üblicherweise „einer Idealisierungsarbeit hin, die bestrebt ist, den großen Mann in die Reihe ihrer infantilen Vorbilder einzutragen, etwa die kindliche Vorstellung des Vaters in ihm neu zu beleben. Sie löschen diesem Wunsche zuliebe die individuellen Züge in seiner Physiognomie aus, glätten die Spuren seines Lebenskampfes mit inneren und äußeren Widerständen, dulden an ihm keinen Rest von menschlicher Schwäche oder Unvollkommenheit und geben uns dann wirklich eine kalte, fremde Idealgestalt anstatt des Menschen, dem wir uns entfernt verwandt fühlen könnten. Es ist zu bedauern, daß sie dies tun, denn sie opfern damit die Wahrheit einer Illusion und verzichten zugunsten ihrer infantilen Phantasien auf die Gelegenheit, in die reizvollsten Geheimnisse der menschlichen Natur einzudringen."[12]

Solcher Idolatrie tritt die psychoanalytische Biographik entgegen, indem sie die Tätigkeit des Biographen der Selbstkritik unterwirft und den Blick auf jene Momente richtet, die durch die Idealisierung der Zensur anheimfallen. In der Hoffnung, durch die Analyse sonst gering geschätzter und unbeachteter Kleinigkeiten „die historische Wahrheit aufdecken" zu können[13], setzt sie sich in Gegensatz zu aller Biographik vor ihr, selbst dort, wo sie deren Verdienste anerkennt. Freuds oft zitierte Bemerkung gegenüber Arnold Zweig, wonach die biographische Wahrheit „nicht zu haben" sei, weil Biograph zu sein die Pflicht „zur Lüge, zur Verheimlichung, Heuchelei, Schönfärberei und seihst zur Verheimlichung seines Unverständnisses" beinhalte, scheint diesen Gegensatz aufzuheben, doch ist zu bedenken, dass sie die von Zweig ausgesprochene „Drohung" abwenden sollte, „daß Sie mein Biograph werden wollen".[14] Dass die Wahrheit nicht „zu haben" ist, ist sicher richtig, doch nur einen Satz später bringt Freud einen ganz anderen, für ihn viel charakteristischeren Einwand gegen Zweigs Vorhaben: „Die Wahrheit ist nicht gangbar, die Menschen verdienen sie nicht."[15] Was ihn selbst betraf, fürchtete er sich – angesichts der feindseligen Reaktionen auf seine Theorie verständlicherweise – vor biographischen Versuchen, die ihn, wie er glaubte, entweder verkennen oder dem

10 J. E. Gedo: The Methodology of Psychoanalytic Biography. In: Journal of the American Psychoanalytic Association 20/1972/3, S. 640.
11 GW, Bd. 8, S. 202.
12 Ebd. S. 202 f.
13 Ebd. S. 152 f.
14 Sigmund Freud: Brief an Arnold Zweig, 31. 5. 1936. In: Ders.: Briefe. Ausgewählt und mit einem Vorwort v. Margarete Mitscherlich-Nielsen. Frankfurt am Main 1971, S. 178 f.
15 Ebd. S. 179. Der Satz wirkt wie eine Variation der in der Goethepreis-Rede zitierten Mephistopheles-Verse: „Das Beste, was du wissen kannst, / Darfst du den Buben doch nicht sagen." (GW, Bd. 14, S. 550). Die Buben sind wohl identisch mit dem „Gesindel ..., das keine Überzeugung festhalten kann, das nicht warten und nicht vertrauen will und jubelt, wenn es die Illusion des Götzenbildes wieder bekommen hat." (GW, Bd. 10, S. 175). Nicht zuletzt bezieht sich dies auf die Psychoanalytiker, gegen die Freud fortwährend seine eigene Lehre verteidigte.

„Auspeitschen ... nach Verdienst" ausliefern würden.[16] „Wenn ein biographischer Versuch wirklich zum Verständnis des Seelenlebens seines Helden durchdringen will, darf er nicht, wie dies in den meisten Biographien aus Diskretion oder aus Prüderie geschieht, die sexuelle Betätigung, die geschlechtliche Eigenart des Untersuchten mit Stillschweigen übergehen."[17]

Ihre Unbedingtheit ist die der verleugneten Triebe selbst; nur als Imperativ konnte sie so wichtig für die *New Biography*, besonders für Lytton Strachey, werden.[18] Sie läuft letztlich darauf hinaus, dass die Psychoanalyse zur theoretischen Grundlage jeder Biographie, zumindest jeder psychologisierenden, werden muss – was nur folgerichtig ist unter der Voraussetzung, dass Freud tatsächlich, wie er meinte, „die Gesetze des menschlichen Seelenlebens" erkannt und dargestellt hat.[19] Wie wenig es Freuds Absicht entsprach, die psychoanalytische Biographik der bereits etablierten nur ergänzend zur Seite zu stellen, zeigt sein Briefwechsel mit C. G. Jung, in dem es heißt, die Psychoanalyse müsse in Gebiete wie das der Mythologie einfallen, sie müssten „ganz von uns erobert werden ... Wir brauchen Männer, Arbeiter für weitere Feldzüge ... auch die Biographik muß unser werden".[20] So wie die Psychoanalyse insgesamt „dem Ich die fortschreitende Eroberung des Es ermöglichen" wollte[21] – freilich unter Veränderung auch des Ich selbst, das die bisher dem Es zugehörigen Gebiete nicht zerstören, sondern sich zueignen sollte –, so wollte sie auch die gesamte bisherige Biographik in ihr Hoheitsgebiet, das des souveränen Ich, hineinziehen.

Die von der Psychoanalyse betriebene Umwälzung der Biographik beinhaltet notwendigerweise eine *petitio principii* – denn die Thesen, die dabei zur Geltung gebracht werden sollen, unterliegen selbst der Veränderung und müssen, wenn sie bestehen wollen, in der Auseinandersetzung mit dem Material ihre Wahrheit stets von neuem erweisen. Ohne theoretische Vorannahmen kommt keine Erkenntnis aus, doch kann die Theorie nicht einfach vorgegeben werden; ob und wie weit sie trägt, hat sich in der Darstellung selbst zu zeigen. Nicht ohne Grund gab Freud für die therapeutische Situation die Direktive aus, den Mitteilungen der Patientin oder des Patienten zunächst „unbefangen und voraussetzungslos" zuzuhören, um der Gefahr zu entgehen, „niemals etwas anderes zu finden, als was man bereits weiß".[22] Im Gegensatz zu fast allen seinen Schülerinnen und Schülern betonte er stets, wie Anna Freud einmal anmerkte, „wie viel an all diesen Fragen noch ungeklärt und unsicher ist, so daß man das Gefühl bekommt, von lauter

16 Vgl. Freud: Brief an Arnold Zweig, 31. 5. 1936 (wie Anm. 14), S. 179. Die Formulierung „nach Verdienst" bedürfte weiterer Interpretation, für die hier leider kein Platz ist.
17 GW, Bd. 8, S. 135. Hervorhebung E. M.
18 Vgl. Matthias Munsch: Psychoanalyse in der englischen Moderne. Die Bedeutung Sigmund Freuds für die Bloomsbury Group und Lytton Stracheys biographisches Schreiben. Marburg 2004, S. 245 – 56.
19 GW, Bd. 16, S. 276.
20 Sigmund Freud: Brief an C. G. Jung, 17. 10. 1909. In: Sigmund Freud; C. G. Jung: Briefwechsel. Hrsg. v. William McGuire u. Wolfgang Sauerländer. Frankfurt am Main 1974, S. 280.
21 GW, Bd. 13, S. 286; vgl. auch Bd. 15, S. 86 sowie Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung. Hrsg. v. Herman Nunberg u. Ernst Federn. 4 Bde. Frankfurt am Main. 1976 – 1981, Bd. 1, S. 117.
22 GW, Bd. 8, S. 377, S. 380.

Fraglichem, Unbekanntem umgeben zu sein, wo man gerade hier und dort die ersten Anfänge zu sehen beginnt".[23] Wenn die frühe psychoanalytische Biographik bei allem Pioniergeist oftmals flach und reduktionistisch wirkt, dann nicht, wie spätere Vertreter einer revisionistischen, auf Ich-Psychologie geeichten Psychoanalyse meinen, weil sie zu sehr auf das unbewusste Triebleben ausgerichtet ist[24], sondern weil sie sich, vielleicht zu wenig rezeptiv gegenüber diesem Triebleben, ihrer theoretischen Voraussetzungen allzu sicher fühlt. Das gilt schon für die Leonardo-Studie, deren Schlussfolgerungen über den Zusammenhang zwischen dem äußeren Leben und Werk Leonardos und seiner nur indirekt erschließbaren Ödipuskonstellation in vieler Hinsicht anfechtbar sind.[25] Die Erkenntnisse, zu denen Freud an Leonardo gelangt und durch die das ganze psychoanalytische Theoriegebäude eine Weiterentwicklung erfährt, werden dadurch kompromittiert, dass an einigen Stellen psychoanalytische Theoreme allzu siegesgewiss auf ein allzu spärliches Material übertragen werden[26] und sogar an einer zentralen Stelle willkürlich ein „Hühnergeier" oder genauer Rotmilan (ital. *nibbio*) in einen „Geier" verwandelt wird.[27] Was an der Studie frappiert, ist einerseits die Selbstsicherheit, mit der Freud, gestützt auf Beobachtungen aus der psychoanalytischen Praxis, aus den wenigen überlieferten Berichten über Lebensumstände und Eigenheiten Leonardos und einigen seiner hinterlassenen Aufzeichnungen, Schriften und Bilder eine Hypothese über die psychische Konstitution dieses „allseitige[n] Genie[s]"[28] konstruiert, dann aber auch wieder die unvergleichliche Offenheit, mit der er die Fragilität eben dieser Konstruktion eingesteht und die Möglichkeit einräumt, „bloß einen psychoanalytischen Roman geschrieben" zu haben.[29]

Malcolm Bowie spricht in Hinblick auf die schematischen Deutungen in Leonardo von „blunders" und „all too falsifiable conjectures".[30] Solche falsifizierbaren Konjekturen sind natürlich auch in der Analysesituation möglich, die der psychoanalytischen Bio-

23 Anna Freud: Brief an Max Eitington, 20. 8. 1925. In: Library of Congress, Nachlass Anna Freud.

24 Vgl. Heinz Kohut: Beyond the Bounds of the Basic Rule. Some Recent Contributions to Applied Psychoanalysis. In: Journal of the American Psychoanalytic Association 8/1960/3, S. 572; Gedo: Methodology (wie Anm. 10), S. 638, S. 640 f., S. 643; Martin S. Bergmann: Limitations of Method in Psychoanalytic Biography. A Historical Inquiry. In: Journal of the American Psychoanalytic Association 21/1973/4, S. 839 – 844, S. 847 f.; John E. Mack: Psychoanalysis and Biography. A Narrowing Gap. In: Journal of the Philadelphia Association for Psychoanalysis 5/1978/3 – 4, S. 108; Cremerius: Einleitung (wie Anm. 8), S. 23; Faye Crosby u. Travis L. Crosby: Psychobiography and Psychohistory. In: The Handbook of Political Behavior. Hrsg. v. Samuel Long. Bd. 1. New York; London 1981, S. 200.

25 Es gibt zu dieser Frage eine Fülle von Literatur; einen Überblick über die 1956 von Meyer Schapiro angestoßene Debatte bietet Bradley I. Collins: Leonardo, Psychoanalysis, & Art History. A Critical Study of Psychobiographical Approaches to Leonardo da Vinci. Evanston (IL) 1997. Wer nach weiteren Literaturhinweisen sucht, sei – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – auf Collins' Bibliographie verwiesen. Eine neuere kritische Studie ist Manfred Clemenz: Freud und Leonardo: Eine Kritik psychoanalytischer Kunstinterpretation. Frankfurt am Main 2003.

26 Vgl. bes. GW, Bd. 8, S. 186 – 189, S. 192 f.

27 Vgl. Protokolle Bd. 2 (wie Anm. 21), S. 308. Eine Kritik des Umgangs der psychoanalytischen Bewegung mit diesem Schnitzer findet sich bei Han Israëls: „Freuds Phantasien über Leonardo da Vinci". In: Luzifer-Amor 5/1992/10, S. 8 – 41.

28 GW, Bd. 8, S. 128.

29 Ebd. S. 207.

30 Malcolm Bowie: Freud and the Art of Biography. In: Mapping Lives. The Uses of Biography. Hrsg. v. Peter France u. William St. Clair. Oxford; New York 2002, S. 188.

graphik in vielem ähnlich ist – Freud scherzte Jung gegenüber, „ein erlauchter Geist, Leonardo da Vinci", habe ihm „für eine kleine A stillgehalten"[31]; doch der Unterschied ist, dass die lebendigen Analysanden durch die freien Assoziationen und Träume, die sie liefern, und durch ihren Widerstand, ihre Indifferenz oder ihre Zustimmung die Interpretationen der Analytikerin oder des Analytikers laufend kommentieren und korrigieren.[32] Weil die Toten keinerlei Gelegenheit haben zu antworten, bleiben vorschnelle Interpretationen in einer Biographie stehen – es sei denn, jemand wendet, wie Freud es vom Analytiker forderte, „dem gebenden Unbewußten ... sein eigenes Unbewußtes als empfangendes Organ zu ... wie der Receiver des Telephons zum Teller eingestellt ist"[33], und antwortet für den Verstummten, was freilich immer ein riskantes, skeptischer Selbstanalyse bedürftiges Unternehmen bleibt, da die Gefahr besteht, dass der oder die Interpretierende weniger eine andere Person in sich aufnimmt als vielmehr bloß sich selbst an ihre Stelle setzt.[34] Freuds eigenen strengen Maßstäben, denen zufolge eine seriöse Analyse ohne freie Assoziation unmöglich ist[35], kann die psychoanalytische Biographie nie ganz genügen; einer Bemerkung Leonard Shengolds nach ist sie, ähnlich wie die Traumdeutung im Seminar, „fascinating, but always untrustworthy".[36] Dazu kommt, dass sie sich wegen des allgemeinen Publikumsinteresses für die meisten Personen, mit denen sie es zu tun hatte, zur Popularisierung der Psychoanalyse eignete und dafür auch benutzt wurde, sodass die geduldige Aufschlüsselung des Materials gegenüber pädagogischen Demonstrationen zurücktrat. Auch Freuds Leonardo enthält manches Pädagogische; die Tendenz hierzu ging jedoch bei manchen Autoren so weit, dass die Biographierten völlig darauf reduziert wurden, als Schulbeispiele für die Richtigkeit feststehender psychoanalytischer Theoreme zu dienen.

## Psychoanalytische Theorie der Geschlechterdifferenz

Welche theoretischen Schwierigkeiten sich gerade dort ergeben können, wo alles klar und selbstverständlich zu sein scheint, und wie wenig davor selbst eine der überzeugendsten psychoanalytischen Lehren gefeit ist, die vom Ödipuskomplex, zeigt sich viel-

31 Sigmund Freud: Brief an C. G. Jung, 11. 11. 1909. In: Freud/Jung: Briefwechsel (wie Anm. 20), S. 160.

32 Dies ist ein Standardeinwand gegen die psychoanalytische Biographik, der so oft vorgebracht wird, dass es nicht als sinnvoll erscheint, hier Texte aufzuzählen, in denen er auftaucht. Stellvertretend zitiert sei William McKinley Runyan: Life Histories and Psychobiography. Explorations in Lheory and Method. New York; Oxford 1984, S. 202 – 206.

33 GW, Bd. 8, S. 381.

34 Vgl. zu dieser überaus komplizierten Frage Gedo: Methodology (wie Anm. 10), S. 644 f. sowie Elisabeth Young-Bruehl: Subject to Biography. Psychoanalysis, Feminism, and Writing Women's Lives. Cambridge; London 1998, S. 17 – 25.

35 „Jedes andere Verfahren ist willkürlich und ergibt keine Sicherheit." (GW, Bd. 17, S. 92.) „So stehen wir den Menschen vergangener Zeiten gegenüber wie den Träumen, zu denen uns keine Assoziationen gegeben sind, und nur die Laien können fordern, daß wir solche Träume deuten sollen." (Sigmund Freud: Brief an Lytton Strachey, 25. 12. 1928, zit. n. Munsch: Psychoanalyse, wie Anm. 18, S. 111.)

36 Leonard Shengold: Freud's Dreams Revisited. In: American Imago 26/1969/3, S. 246.

leicht am schlagendsten in der psychoanalytischen Frauenbiographik. Erst vergleichsweise spät hat die Psychoanalyse begonnen, sich der Geschlechterdifferenz als einem theoretischen Problem zuzuwenden. Lange behandelte sie die typische Entwicklung des kleinen Jungen zum heterosexuellen Mann als Normalfall und ging davon aus, dass sich die Entwicklung des kleinen Mädchens weitgehend spiegelbildlich vollziehe[37], bis diese Hypothese an Beobachtungen aus der Analyse wie auch an ihrer Unvereinbarkeit mit anderen psychoanalytischen Einsichten zerbrach. Die Entwicklung der psychoanalytischen Geschlechtertheorie ist kompliziert und von zahlreichen, teilweise bis heute andauernden Kontroversen durchzogen, sodass sie hier nicht in allen ihren Aspekten dargestellt werden kann[38], doch sei trotzdem – unter Beschränkung auf Freud – auf einige ihrer zentralen Probleme hingewiesen. Wie jede Theorie der Geschlechterdifferenz steht sie zunächst vor der Frage, was „weiblich" und „männlich" überhaupt bedeute, denn im Sprachgebrauch ist damit ja mehr gemeint als eine bestimmte Beschaffenheit der Geschlechtsorgane und andere körperliche Merkmale; vielmehr sollen diesen körperlichen Eigenschaften „weibliche" und „männliche" Verhaltensweisen, psychische Einstellungen und gesellschaftliche Funktionen zugeordnet sein. Freud hat die Unschärfe der Begriffe recht genau gesehen[39]; er hat sie, wie viele zögernde und relativierende Bemerkungen zeigen, mit spürbarem Unbehagen verwendet und ihren Sinn wiederholt angezweifelt. Der Unklarheit der Vorstellungen von psychischer „Weiblichkeit" und „Männlichkeit" wegen schlug er in den *Drei Abhandlungen* vor, sie durch „Passivität" und „Aktivität" zu ersetzen, welche sich bei Männern wie Frauen gleichermaßen finden könnten, wobei für „weiblich" „passiv" und für „männlich" „aktiv" eingesetzt werden sollte.[40] Da er aber nur an eine relative, nicht an eine völlige Unabhängigkeit der psychischen Dispositionen von körperlichen Geschlechtsmerkmalen glaubte[41], verwendete er „männlich" und „aktiv" sowie „weiblich" und „passiv" oft als Synonyme, was zu ziemlicher Verwirrung führte, bis hin zu der Behauptung, der Sexualtrieb überhaupt sei, weil aktiv, „regelmäßig und gesetzmäßig männlicher Natur"[42], oder der Orgasmus der Frau habe „männlichen" Charakter[43], – bis er, hiermit selbst unzufrieden und ein wenig ratlos, in der *Neuen Folge der Vorlesungen* die Gleichsetzung von „männlich" mit „aktiv" und von „weiblich" mit „passiv" als untauglich verwarf und von ihr abriet: „Es

37 Vgl. etwa GW, Bd. 2/3, S. 264; Bd. 5, S. 128 – 130; Bd. 11, S. 345 f.

38 Zur Einführung seien, ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit, empfohlen: Freud on Women. A Reader. Hrsg. v. Elizabeth Young-Bruehl. London 1990; Young-Bruehl: Subject to Biography (wie Anm. 34), S. 161 – 252 Juliet Mitchell: Psychoanalysis and Feminism. A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis. With a New Introduction by the Author. New York 2000; Ljiljana Radonić: Die friedfertige Antisemitin? Kritische Theorie über Geschlechterverhältnis und Antisemitismus. Frankfurt am Main u. a. 2004.

39 Vgl. GW, Bd. 5, S. 121, FN.

40 Vgl. ebd. S. 59, S. 121.

41 Vgl. ebd. S. 120 f.; GW, Bd. 8, S. 154; Bd. 10, S. 99, S. 227; Bd. 12, S. 210; Bd. 13, S. 398, S. 401.

42 Vgl. GW, Bd. 5, S. 120, vgl. ferner Bd. 15, S. 141. Siehe auch Protokolle Bd. 2 (wie Anm. 21), S. 113.

43 Sigmund Freud: An Unpublished Letter from Freud on Female Sexuality. Übersetzt u. eingeleitet v. Eli Zeretzky. In: Gender and Psychoanalysis 4/1999/2, S. 102.

erscheint mir unzweckmäßig und bringt keine neue Erkenntnis."[44] Es ist sehr leicht, sich über einen Sprachgebrauch zu erheben, der die zärtliche Liebe des kleinen Jungen zu seinem Vater nur als „feminine Einstellung" mit „passivem" Triebziel, als ein Stück „Weiblichkeit" verstehen kann[45], und man könnte auf den Widerspruch solcher Vorstellungen zu einer anderen psychoanalytischen These hinweisen, wonach der Trieb ursprünglich frei verschiebbar und das Geschlecht des Sexualobjekts selbst im Erwachsenenalter nicht nur von anatomischer, sondern auch von psychischer „Männlichkeit" oder „Weiblichkeit" weitgehend unabhängig ist[46] – nur sollte nicht vergessen werden, dass die Annahme einer psychischen „Bisexualität" im Sinne einer zwiegeschlechtlichen Anlage bei allen Menschen[47], auf die solche Formulierungen sich gründen, gerade einen Versuch darstellt, die psychische Konstitution von der Anatomie abzulösen und damit die gängigen Vorurteile hinter sich zu lassen. Dem Alltagsverstand, der damals mehr noch als heute von einer unmittelbaren Determination der psychischen Eigenschaften durch das anatomische Geschlecht ausging, hat Freud von Anbeginn widersprochen: „Der Ersatz des psychologischen Problems durch das anatomische ist ebenso müßig wie unberechtigt"[48], heißt es in den *Drei Abhandlungen*, und in der *Neuen Folge der Vorlesungen* wird über das Vorhandensein von Ei- oder Samenzellen gesagt, man müsse „an der entscheidenden Bedeutung dieser Elemente irre werden und den Schluss ziehen, das, was die Männlichkeit oder die Weiblichkeit ausmache, sei ein unbekannter Charakter, den die Anatomie nicht erfassen kann".[49] Wenn Freud trotz seines Bewusstseins davon, wie zweifelhaft angesichts der „sozialen Ordnungen", welche die Frau „in eine passive Situation drängen", endgültige Aussagen über die Herkunft der Geschlechtscharaktere sind[50], gleichzeitig meint, der anatomische Unterschied müsse sich „doch in psychischen Folgen ausprägen"[51] und an einer häufig kritisierten Stelle proklamiert: „Die Anatomie ist das Schicksal"[52], dann ist selbst dies nicht bloß eine Anpassung ans Vorurteil, sondern rührt von einem wirklichen theoretischen Problem her: wie nämlich, wenn man eine völlige oder weitgehende Unabhängigkeit der psychischen Charaktere von der Anatomie annimmt, die Korrelationen zu erklären sind, welche unter den bestehenden Verhältnissen bei erwachsenen Menschen zwischen ihrem jeweiligen anatomischen Geschlecht und dem, was als psychische „Männlichkeit" oder „Weiblichkeit" firmiert, unzweifelhaft bestehen. Die Psychoanalyse geht nicht nur von einer konstitutionellen „Bisexualität", sondern mehr noch, von einer „polymorph-perverse[n]" Anlage aus, in welcher *jede* Art der Sexualbetätigung und geschlechtlichen Charakter-

44 GW, Bd. 15, S. 123, vgl. auch S. 122, S. 128, S. 141 sowie Bd. 17, S. 115.
45 Vgl. z. B. GW, Bd. 14, S. 21.
46 Vgl. GW, Bd. 5, S. 36, S. 43 – 47, bes. FN 1 sowie Bd. 10, S. 215 und Bd. 12, S. 299 f.
47 Vgl. GW, Bd. 5, S. 40, S. 121; Bd. 12, S. 224, S. 283; Bd. 13, S. 261; Bd. 14, S. 21, S. 26, S. 30; Bd. 15, S. 121, S. 124 f; Bd. 16, S. 89; Bd. 17, S. 114 f.
48 GW, Bd. 5, S. 42.
49 GW, Bd. 15, S. 122.
50 Ebd. S. 123, vgl. auch S. 141.
51 Ebd. S. 133.
52 GW, Bd. 13, S. 400.

formation als Möglichkeit enthalten ist[53], und steht deshalb vor der Schwierigkeit, erklären zu müssen, wie aus dem polymorph-perversen Kind, dessen Triebe nur locker unter dem Primat einzelner erogener Körperzonen wie des Mundes, des Anus und dann des Genitales stehen, eine Frau oder ein Mann wird, deren oder dessen Sexualtriebe, wie von der Gesellschaft gefordert, sich vereinheitlichen und in den Dienst der Fortpflanzung treten.[54] In dieser Entwicklung, die bei Freud trotz einer relativ liberalen Haltung gegenüber den „Perversionen" an vielen Stellen als Norm erscheint, spielt nun die Beschaffenheit des Genitales insofern eine Rolle, als sich die Differenzierung zwischen „weiblich" und „männlich" nach der These Freuds unter dem Einfluss des sogenannten „Kastrationskomplexes" vollzieht. Zunächst unterscheiden sich die Entwicklungen des Mädchens und des Jungen Freud zufolge kaum oder gar nicht. Die frühe Kindheit beider ist gekennzeichnet durch eine Reihe von Lustquellen, die sich dem Kind auftun, ihm nacheinander entzogen werden und fortan der permanenten Versagung unterliegen: das Saugen an der Brust der Mutter, die von den Eltern unkontrollierte Ausscheidung von Urin und Kot und die Beschäftigung mit den Exkrementen, das Spielen mit den Genitalien. Beide, das Mädchen wie der Junge, haben – unter den Bedingungen traditioneller familiärer Arbeitsteilung – ihr erstes Sexualobjekt in der Mutter, der sie, sobald die Genitalien unter den erogenen Körperzonen das Primat erlangen, durchaus genital gemeinte sexuelle Wünsche entgegenbringen. Beim kleinen Jungen entspricht dies der „normalen" oder von Freud so bezeichneten „positiven" Ödipuseinstellung, in welcher die Mutter die Geliebte und der Vater der gehasste Rivale ist, wobei daneben, weniger ausgeprägt, die sogenannte „negative" oder „invertierte" Ödipuseinstellung steht – die Liebe zum Vater bei einer eifersüchtig-feindseligen Einstellung gegen die Mutter.[55] Beim kleinen Mädchen dagegen erfordert die Entwicklung zur heterosexuellen Frau einen Wechsel im Geschlecht des Liebesobjekts, weshalb die Konstellation, die beim Jungen als ‚normal' gilt, hier als ‚negativer' Ödipuskomplex oder, häufiger, als ‚präödipale' Mutterbindung bezeichnet wird.[56] Freud fasst diesen Wechsel sogar als regelrechten Geschlechtswechsel des Mädchens auf, da das leitende Organ in der phallischen, vom Genital dominierten Phase die „dem männlichen Glied analoge Klitoris" ist[57], woraus er schließt, dass die Sexualbetätigung des kleinen Mädchens wie auch seine lebhafte Aktivität „männlich" seien.[58] Sehr deutlich wird dies in der *Neuen Folge der Vorlesungen* ausgesprochen: „Wir müssen nun anerkennen, das kleine Mädchen sei ein kleiner Mann."[59] Eine normale weibliche Entwicklung erfordert laut Freud die „Hinwegräumung dieser männlichen Sexualität"[60] einschließlich der vollstän-

53 GW, Bd. 5, S. 91 f, S. 136.
54 Vgl. GW, Bd. 11, S. 334.
55 Zum „positiven" und „negativen" Ödipuskomplex vgl. GW, Bd. 13, S. 261 f und Bd. 14, S. 21.
56 Vgl. zur Begrifflichkeit: GW, Bd. 14, S. 518.
57 Ebd. S. 520. Vgl. auch GW, Bd. 5, S. 121 f; Bd. 7, S. 179; Bd. 8, S. 452; Bd. 11, S. 328; Bd. 15, S. 126; Bd. 17, S. 76.
58 GW, Bd. 7, S. 179.
59 GW, Bd. 15, S. 125 f.
60 GW, Bd. 7, S. 179.

digen Aufgabe der sexuellen Erregbarkeit der Klitoris und die restlose Abgabe ihrer Rolle an die „passive" und daher *eigentlich* „weibliche" Vagina[61] – obwohl er sich, wie man zu seiner Ehrenrettung sagen muss, über den letzteren Punkt, die angebliche Notwendigkeit des psychischen Verschwindens der Klitoris, unsicher gewesen zu sein scheint.[62] Die Festlegung der Vateridentifikation des kleinen Jungen – nicht der einzig mögliche, aber der typische Ausgang seiner Ödipussituation – wird Freud zufolge durch das Zusammenkommen zweier Faktoren bewerkstelligt: die Drohung, bei fortgesetzter Beschäftigung mit dem Penis werde man ihm diesen wegnehmen, und den Vergleich seiner Genitalien mit denen von Frauen und Mädchen, der den Jungen nach schweren inneren Kämpfen zu dem Schluss führt, die Kastrationsdrohung sei glaubhaft, und ihn zur Aufgabe seiner manifest sexuellen Bemühungen um die Eltern und der Introjektion der übermächtigen gesellschaftlich-moralischen, durch den Vater repräsentierten Autorität bewegt, wodurch die kastrierende Instanz als Über-Ich dauerhaft in seiner Psyche installiert wird.[63]Derselbe Vergleich der Genitalien ist Freud zufolge auch für das Mädchen bestimmend: von Neid auf das größere, nach außen sichtbare Genitale der Jungen erfasst und seiner eigenen Vagina noch nicht gewahr, nimmt das Mädchen der Mutter übel, dass sie ihm „kein richtiges Genitale mitgegeben, d. h. es als Weib geboren hat"[64], und wendet sich, in seinem kindlichen Narzissmus gekränkt, enttäuscht von ihr ab. Hiermit setzt der schwierige Übergang zur „femininen", durch Passivität gekennzeichneten Einstellung ein, der sich in seiner ausgeprägtesten Variante als „allgemeine Abwendung von der Sexualität" darstellt: „Das kleine Weib, durch den Vergleich mit dem Knaben geschreckt, wird mit seiner Klitoris unzufrieden, verzichtet auf seine phallische Betätigung und damit auf die Sexualität überhaupt wie auf ein gutes Stück seiner Männ-

61 Solange sie nicht psychisch stillgestellt sind, verhalten sich alle sexuell erregbaren Körperzonen, die Vagina, der Penis und was es sonst noch gibt, ebenso aktiv wie passiv, oder genauer: Lust gebend und empfangend, weshalb die Rede von der psychischen „Männlichkeit" des phallischen kleinen Mädchens und übrigens auch des kleinen Jungen wenig Sinn ergibt. Was den Jungen, psychoanalytisch gesehen, zum Mann macht, ist nicht sein Penis als solcher, sondern eine spezifische Reaktion auf die vom Vater repräsentierte Kastrationsdrohung (s. u.).

62 Vgl. GW, Bd. 5, S. 122 f, S. 136; Bd. 7, S. 179; Bd. 11, S. 328; Bd. 14, S. 26 f, S. 517, S. 521; Bd. 15, S. 126 f. sowie Freud: Unpublished Letter (wie Anm. 43).

63 Dass die gesellschaftliche Autorität in den heutigen westlichen Gesellschaften nicht mehr im gleichen Maße durch den Vater verkörpert wird, wie es im Österreich des frühen zwanzigsten Jahrhunderts der Fall war, und die Kastrationsdrohung seit der Liberalisierung der Erziehungspraxis nur noch selten ausgesprochen wird, besagt nichts gegen Freud, sondern lässt Schlüsse auf Veränderungen in der geschlechtlichen Bestimmtheit der Individuen zu. Diese Veränderungen sind schon in der Mitte des 20. Jahrhunderts von Herbert Marcuse, Alexander Mitscherlich und anderen konstatiert und beschrieben worden, vgl. Herbert Marcuse: Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. In: Ders.: Schriften. Bd. 5. Frankfurt am Main 1979 [1955], S. 86 – 94; Alexander Mitscherlich: Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie. Mit einem Vorwort v. Micha Brumlik. Weinheim u. a. 2003 [1963]. Keineswegs aber ist die Kastrationsdrohung als psychischer Faktor verschwunden, nur weil sie von den Eltern nicht mehr ausgesprochen wird: „The *actual* threat can be absent, but the *idea* of it still there." (Mitchell: Psychoanalysis (wie Anm. 38), S. 74) Was die Identifikation angeht, so hat bereits Freud darauf hingewiesen, dass sie sich aufgrund des „doppelsinnigen", „vollständigen Ödipuskomplexes" in Wirklichkeit auf viel kompliziertere Weise vollziehen muss, so dass das Ichideal später „*zwei* Identifizierungen [enthält], die irgendwie miteinander vereinbart werden". GW, Bd. 13, S. 262. Vgl. auch ebd., S. 259 sowie Bd. 14, S. 21, S. 29.

64 GW, Bd. 14, S. 527.

lichkeit auf anderen Gebieten."[65] Häufig jedoch weigert sich das Mädchen, seine „bedrohte Männlichkeit" aufzugeben, hält über die Pubertät hinaus an seinem Peniswunsch fest und „die Phantasie, trotz alledem ein Mann zu sein", bleibt für sein weiteres Leben bestimmend.[66] Nur eine komplizierte, nach Freud „recht umwegige" Entwicklung führt das Mädchen in die „normale weibliche Endgestaltung", die „den Vater als Objekt nimmt und so die weibliche Form des Ödipuskomplexes findet"[67], in welcher an die Stelle des Peniswunsches der Wunsch nach einem Kind tritt.

Hier spätestens sind einige Fragen angebracht, denn es ist zunächst nicht klar, warum die Beschaffenheit seines Genitales für das kleine Mädchen eine solche Katastrophe bedeutet – schließlich beneidet üblicherweise auch der kleine Junge das größere Genitale des Vaters, ohne deshalb das Gefühl zu haben, selbst kein richtiges zu besitzen. Man könnte sogar annehmen, dass für das Mädchen, das schließlich der Kastrationsdrohung nicht unterliegt, sein Genitale ein Gegenstand des Stolzes bleibt. Die Rede von der „bedrohten Männlichkeit" allerdings legt nahe, dass es mit der von Freud selbst vertretenen Ansicht, die Kastrationsdrohung gehe am Mädchen vorbei[68], so weit nicht her ist. Hierfür spricht auch noch etwas anderes. Was an Freuds Ausführungen zum „Kastrationskomplex" am meisten auffällt, ist, dass sie, obwohl sie zunächst die Meinung des kleinen Jungen, das Mädchen sei verstümmelt, als den infantilen Irrglauben behandeln, der er ist[69], an vielen Stellen den Eindruck erwecken, es handle sich bei der dem Knaben angedrohten und am Mädchen vollzogenen Kastration nicht um eine Einbildung, sondern um eine Tatsache.[70] Dies geht so weit, dass Freud in einer Schrift aus dem Nachlass die Weigerung eines Knaben, die Kastrationsdrohung ernst zu nehmen, als „Abwendung von der Realität" bezeichnet und einer Psychose gleichsetzt[71], als ob nicht gerade das Gegenteil der Fall wäre. Der Übergang zur Weiblichkeit führt nach Freud dementsprechend über „die Annahme", d. h. die Akzeptanz „der Kastration".[72] Nur wenige Psychoanalytiker haben sich gefragt, warum das weibliche Genitale eigentlich als kastriertes erscheint: der brillante, völlig zu Unrecht fast vergessene Claude D. Daly, der den kulturell tief verankerten Horror vor der Vulva zu erklären versuchte[73], steht mit seinen anthropologischen Spekulationen ziemlich allein. Seitens feministischer Kritikerinnen ist Freuds Sprachgebrauch meist skandalisiert, aber nicht enträtselt worden. Zieht man noch einmal in Erwägung, dass das kleine Mädchen, selbst nach Maßgabe der Gleichung Penislosigkeit = Kastration, Freud zufolge keineswegs kastriert ist, sondern

65 Ebd. S. 522.
66 Ebd.
67 Ebd.
68 Vgl. ebd. S. 153; GW, Bd. 15, S. 94; Bd. 13, S. 400 f.
69 Vgl. GW, Bd. 7, S. 179; Bd. 13, S. 297; Bd. 14, S. 24; Bd. 17, S. 61.
70 Vgl. GW, Bd. 13, S. 296, S. 333 – 339, S. 398, S. 400; Bd. 14, S. 24, S. 27 ff, S. 137, S. 153, S. 522, S. 525 ff; Bd. 15, S. 135; Bd. 17, S. 48, S. 60 f.
71 Vgl. ebd. S. 61.
72 Vgl. GW, Bd. 16, S. 97.
73 Vgl. Claude D. Daly: Hindu-Mythologie und Kastrationskomplex. In: Imago 13/1927/2 – 3, S. 145 – 198; Ders.: Der Menstruationskomplex. In: Imago 14/1928/1, S. 11 – 75 sowie zahlreiche weitere Schriften. Für einen Überblick siehe Mary Jane Lupton: Claude Dagmar Daly. Notes on the Menstruation Complex. In: American Imago 46/1989/1, S. 1 – 20.

ein phallisches Genitale besitzt, und dass es, um seiner künftigen Funktion als Frau gerecht zu werden, auf dieses Genitale wie auch auf seine „Männlichkeit", das heißt auf seine Aktivität, auf einen guten Teil seines Sexualstrebens, auf seine intellektuelle Unerschrockenheit[74] und vielleicht sogar seine spätere Fähigkeit zur Wollust als einer „masculine response"[75] verzichten soll, so muss man sagen, dass die Rede von der „Annahme der Kastration" nicht so abwegig ist, wie sie zuerst scheint. Denn tatsächlich stellt sich dieser Übergang als eine Kastration im Sinne einer erzwungenen Aufgabe und psychischen Entfunktionalisierung des Genitales dar[76], sodass sich das kleine Mädchen, an sich kein kastriertes Wesen, genötigt sieht, ein solches zu werden. Kein Wunder, dass sich hierbei, wie Freud schreibt, „die Konstitution ... nicht ohne Sträuben in die Funktion fügen" will und dass auch dann, wenn das Mädchen unter drohendem Verlust der Liebe seiner Eltern seine Kastriertheit anerkennt, „die Entfaltung der Weiblichkeit der Störung durch die Resterscheinungen der männlichen Vorzeit ausgesetzt bleibt".[77] Freud wusste und hat deutlich ausgesprochen, dass „der Libido mehr Zwang angetan wurde, wenn sie in den Dienst der weiblichen Funktion gepreßt ist"[78], und diese Erkenntnis befähigte ihn sowohl zur Einfühlsamkeit gegenüber seinen Patientinnen, denen er keineswegs vorschrieb, was sie mit ihren in der Analyse ans Tageslicht getretenen Wünschen anzufangen hätten, wie auch zu einer aufgeschlossenen Haltung gegenüber Frauen, die sich für das Studium und die aktive Ausübung der Psychoanalyse interessierten. Seine Schuld liegt darin, trotz allem gegen die Libido und für die Kastration Partei ergriffen zu haben, indem er die „weibliche Funktion", die er, wenn auch zögernd, mit der Autorität einer von der Natur vorgesehenen biologischen Bestimmung versah[79], zur gesunden Norm erklärte, an welcher die Neurotikerinnen, welche sich nicht mit ihr anfreunden konnten, gescheitert seien.

Dies alles ist für die psychoanalytische Biographik, soweit sie sich von Freud nicht gänzlich verabschieden will, unmittelbar relevant, denn sie zeichnet sich ja gerade dadurch aus, dass sie „die sexuelle Betätigung, die geschlechtliche Eigenart des Untersuchten" nicht „mit Stillschweigen übergehen" kann und will, sondern die Besonderheiten des jeweiligen Werks, worin auch immer es bestehe, durch die individuell verschiedene Bewältigung oder Nichtbewältigung der Ödipussituation und die daraus sich ergebenden Konflikte zu erklären versucht. Die psychoanalytische Biographik *gründet* sich auf Annahmen, denen – und dies zu zeigen bezweckte die relativ ausführliche

74 Vgl. GW, Bd. 7, S. 162.
75 Vgl. Freud: Unpublished Letter (wie Anm. 43), S. 102.
76 An einer Stelle wird „die Kastration" von Freud ausdrücklich als „das Aufgeben des eigenen männlichen Genitales" definiert und zur Bedingung jeder Liebe zum Vater, auch der des kleinen Jungen, erklärt. Vgl. GW, Bd. 13, S. 336 sowie Bd. 7, S. 246; Bd. 13, S. 337 – 339; Bd. 6, S. 97 und Bd. 17, S. 121.
77 GW, Bd. 15, S. 124, S. 140.
78 Ebd. S. 141.
79 Vgl. ebd. S. 127, S. 141; Bd. 14, S. 533. Freud selbst ist es hierbei offenbar unbehaglich, sonst würde er nicht gleichzeitig zugestehen, wie schwer es sei, „auseinanderzuhalten, was dem Einfluss der Sexualfunktion und was der sozialen Züchtung zuzuschreiben ist". Bd. 15, S. 141; vgl. auch Bd. 14, S. 536.

Darstellung – das Freudsche Gefühl, „von lauter Fraglichem, Unbekanntem umgeben zu sein", angemessener ist als ein falscher Triumphalismus. Das gilt für Männer- und für Frauenbiographien gleichermaßen; die Frauenbiographik steht jedoch vor der besonderen Schwierigkeit, dass die Frauen, mit denen sie es zu tun hat, als bildende Künstlerinnen, Schriftstellerinnen oder sonst an exponierter Stelle tätige Individuen *stets* von der Norm der passiven „Weiblichkeit" abweichen und sich, statt den ihnen von der Gesellschaft im Namen der „Biologie" auferlegten Funktionen nachzukommen, auf „männliche" Verhaltensweisen verlegt haben, die sie für eine Biographie überhaupt erst interessant werden lassen. Die psychoanalytische Frauenbiographik befasst sich demnach *durchgehend* mit solchen Frauen, die nach Freuds Theorie die „normale" Entwicklung verfehlt, sich der „Annahme der Kastration" verweigert und spätestens in der Pubertät ihren „Männlichkeitskomplex" wiederbelebt haben – oder, anders gewendet, deren Individualität einiges von der ursprünglich „bisexuellen" und womöglich sogar der „polymorph-perversen" Anlage vor der gesellschaftlichen, mittels elterlicher Autorität durchgesetzten Versagung bewahrt hat, sei es in bewusster oder neurotischer Form. Hierauf können Biographinnen und Biographen sehr verschieden reagieren, und dies soll im Folgenden gezeigt werden.

*Der 2. Teil des Textes folgt in* sans phrase *Nr. 6. Beide Teile sind zum ersten Mal 2009 in dem Sammelband* Die Biographie. Zur Grundlegung ihrer Theorie*, herausgegeben von Bernhard Fetz, publiziert worden. Wir danken dem Verlag De Gruyter für die Genehmigung des Abdrucks. Die ursprünglich von Esther Marian dem Teil über die „Psychoanalytische Theorie der Geschlechterdifferenz" vorangestellte Einleitung, die in dem Sammelband wegen ihres Umfangs nicht abgedruckt wurde, ist bereits im 4. Heft der* sans phrase *erschienen.*

Tanja Walloschke

# Das Racket der Männer

## Ödipus und Narziss der post-politischen Gruppe

### I. Das einstige Leben der Studenten

Walter Benjamin ist das Phänomen des politischen Männerverbandes nicht entgangen. In *Das Leben der Studenten*, geschrieben 1914 mit idealistischer Emphase des einen, ungeteilten Eros, der intellektuelles Schaffen und Zeugen, also den aufs andere Geschlecht gerichteten Trieb, versöhnt umfassen soll, liefert er eine Kritik des männlichen Korpsstudententums, das dem Eros als ungemeisterter Naturmacht im Gang zu den Prostituierten ein abgespaltenes und somit nur „verbildetes" Dasein gewährt. Ebenso stellt Benjamin der emphatischen Idee des ‚Wissens', dessen Bedingungen für ihn Einsamkeit und Alter des Wissenden, mit den Kindern leben und lehren sind, kritisch und denunzierend die ebenso „verbildete" Auffassung von ‚Wissenschaft' der zur Berufsschule verkommenen Universität gegenüber, an der bereits alles in der Linie der Entwicklung des Staates (hinzuzufügen wäre: der Familie) beschlossen sei. Dabei entgeht seinem Blick vor allem nicht, dass die Frauen allenfalls als „burschikose" Kommilitoninnen ein geschlechtlich neutralisiertes Randphänomen bilden. Die Studenten schielten bereits auf ihre bürgerliche Zukunft und seien in ihrer rückwärtsgewandten Orientierung auf die Väter adoleszent: „Das deutsche Studententum ist, bald mehr oder minder, von der Idee besessen, es müsse seine Jugend genießen. Jene ganz irrationale Wartezeit auf Amt und Ehe mußte irgendeinen Inhalt aus sich heraus gebären, und das musste ein spielerischer, zeitvertreibender sein. Es ist ein furchtbares Stigma auf aller gerühmten Heiterkeit der Kommerslieder, auf der neuen Burschenherrlichkeit. Es ist Angst vor dem Kommenden und zugleich ein gemütsruhiges Paktieren mit dem unvermeidlichen Philistertum, das man sich als „alten Herrn" sehr gerne vor Augen hält. Wenn man dem Bürgertum die Seele verkauft hat, samt Beruf und Ehe, hält man streng ein paar Jahre auf jene bürgerlichen Freiheiten. Dieser Tausch wird im Namen der Jugend eingegangen. Offen oder heimlich – auf der Kneipe oder in betäubenden Versammlungsreden, wird der teuer erkaufte Rausch erzeugt, der ungestört bleiben soll."[1]

Benjamin gibt schon einen Hinweis darauf, dass das Phänomen des Männerverbandes nur mit Hilfe der Psychoanalyse zu verstehen ist, indem er die in die mittleren bis späten Jahre verlängerte Adoleszenz der Alternden auf die ewige Auseinandersetzung mit dem Vater zurückführt und darin auf die feindlichen Gefühlsregungen gegen diesen anspielt: „Sie messen sich an den Vätern, nicht an den Nachgeborenen und retten den Schein ihrer Jugend."[2] Wenn das Sich-Messen bedeutet, auf ewig mit dem Vater zu konkurrieren und darum auch der ewige Sohn zu bleiben, so ist hier ein erster Hinweis auf die von Ambivalenzen und unerfüllten Wünschen durchzogene Vater-Sohn-Beziehung zu erkennen. ‚Schaffen' bedeutet für Benjamin wohl gerade Lösung aus dieser Bindung in bewusster Trauer; in dieser die Einsicht eingebettet, dass es in dem ewigen Sich-Messen an den Vätern keine Erfüllung geben kann; dass es nicht mehr möglich ist, die erlittenen Kränkungen, die das Kind-Sein durch die elterliche Herrschaft mit sich bringt, aus der Welt zu räumen und im melancholischen, selbstreflexiven Blick auf das, was bloßer Wunsch bleiben muss, aber immerhin die Möglichkeit von Kreativität birgt, zu reflektieren: „Nur die eingestandene Sehnsucht nach einer schönen Kindheit und würdigen Jugend ist die Bedingung des Schaffens. Ohne dies wird keine Erneuerung möglich sein: ohne die Klage um versäumte Größe". Will heißen: keine gesellschaftliche Erneuerung, die nicht vom gekränkten Selbstgefühl ausgehen müsste und auf dieses restituierend zurückwirken sollte, ohne innere Aussöhnung. Und ohne Furcht vor Einsamkeit, die aus dem Verzicht auf den familiären Zusammenschluss in der Gruppe, welche die unerledigten und unbewusst geblieben Familienkonflikte immer nur reproduziert, notwendig resultieren muss. Jene Einsamkeit wäre dann auch für Benjamin die Bedingung für wahre, sie wiederum aufhebende Freundschaft, für nicht-instrumentelle Beziehungen, die eben deshalb expansiv, nicht auf einen Nutzen beschränkt sind, während doch die Freundschaften aus der Verbrüderung heraus in der Kneipe oder im Verein reduziert auf den wechselseitigen Gebrauch und darum ohne Größe bleiben. Hier hält Benjamin ein Plädoyer gegen das Sich-Einrichten im Wartesaal der Gruppen, dem falschen Kollektiv, und für das sich selbst tröstende Individuum, das nur im Blick nach vorne „das Künftige aus seiner verbildeten Form im Gegenwärtigen erkennend befreien" kann: Die bestimmte Negation hat ihr Modell in der Beziehung des Subjekts auf sich selbst, welches das, was es geworden ist, nur als Unglückliches erkennen kann, das aber das Potential zum Besseren, Wahren, Glücklichen aus eigener Kraft in sich trägt.

1 Walter Benjamin: Das Leben der Studenten. In: Ders.: Illuminationen. Ausgewählte Schriften. Bd. 1. Frankfurt am Main 1977, S. 19.

2 Ebd.

## II. Die post-politische Gruppe

Wer hundert Jahre nach dem *Leben der Studenten* den Zugang zum Besseren, Wahren und Glücklichen in den Kollektiven der Philosophierenden und kritisch Denkenden sucht, der stößt nach wie vor auf die von Benjamin beschriebenen Strukturen, auch wenn der in Frage stehenden Gruppe ein Begriff jenes Potentials im Geiste der Kritischen Theorie tatsächlich – wieder oder noch – vorschwebt und das Kollektiv damit etwas ganz anderes sein möchte als der von Benjamin beschriebene Mob burschenschaftlich verfasster, dem exzessiven Alkoholgenuss zugeneigter Studenten. Der an der Unvernunft geschulten und verzweifelnden Erfahrung, die doch gerade im engeren Zusammenhang mit den anderen auf Vernunft hofft, offenbart sich hier nicht selten paradoxerweise ein irrationales Beziehungsmuster, das sich ansonsten eher in spirituellen Gemeinschaften findet: Es gibt einen männlichen Anführer, einen stillschweigend von der Gefolgschaft anerkannten Chef, auch wenn eine solche autoritäre Struktur des Chefs und der loyal ihm Folgenden gegen das politische Ideal der gesamtgesellschaftlich avisierten „freien Assoziation der Vielen" verstößt. Der Chef, der diese Funktion durch Selbstermächtigung ausübt, der wiederum etwas, was ihn sichtbar unbewusst antreibt, zu Grunde liegt, kann Chef überhaupt nur sein, weil die anderen, männlichen wie auch weiblichen Mitstreiter, zur Selbstentmächtigung bereit sind. Hat aber Benjamins emphatische Idee des ‚Wissens' eine nicht nur periphere Geltung, dann appelliert sie nicht nur an den Alternden, Lehrer zu sein, sondern ruft auch die Lernenden an, Autorität nicht um ihrer selbst willen zu akzeptieren, sondern Wissen zu gewinnen durch jemanden, der darin fortgeschritten ist, an dem Fortschritt der eigenen Erkenntnis persönlich zu wachsen, um die Rolle des Schülers abstreifen zu können. Diese Strukturen müssten wesentlich dynamisch bleiben, das heißt, die Macht des Chefs könnte sich nicht verfestigen, dieser hätte sogar von sich aus das Interesse, sie aufzulösen, zurückzunehmen.

Gerade das ist umso weniger der Fall, je mehr sich die Gruppe als „Racket" (Max Horkheimer) entpuppt – und da es hier nicht mehr um Parteien, K-Gruppen oder ähnliche staatshörige Vereine gehen kann, sei dieses Racket als post-politisches benannt. Als augenfälligstes Merkmal der Racketstruktur erscheint etwa, dass, wenn der Chef anwesend ist und spricht, der Rest der Runde in starres Schweigen verfällt und eine beklemmende, das selbständige und unabhängige Denken und Sprechen lähmende Atmosphäre entsteht. Diese Struktur bestimmt auch das Verhältnis zur Außenwelt: Im Verhältnis zu anderen Linken ist er es hauptsächlich, der die Freund-Feind-Bestimmung trifft. Hämisch werden dem politischen Gegner Verfehlungen vorgehalten und nicht zufällig erstrecken sich diese vom theoretischen auf den persönlichen Bereich, denn es geht immer um die ganze Person; kultiviert wird im Falle des „Bruchs" mit einstigen Weggefährten die persona non grata. Kommt es

innerhalb der Gruppe zum Streit über die Wahrheit, holt die Beteiligten das schlechte Allgemeine der Gesellschaft ein wie die Ehepartner im Falle ihrer Scheidung: Die Gruppe, die einstmals schützende und familiäre Zugehörigkeit vermittelte, zeigt sich von einer ganz unangenehmen Seite. Auch die selten ironisch-sportlich, sondern meist bierernst-militärisch betriebene Sortierung der Genossen in Gute und Böse untermauert den Machtanspruch des männlichen Anführers, der sein Territorium in der Art eines Pseudo-Souveräns immer wieder neu bestimmt: wer gehört dazu und wer nicht? – ohne Gewalt, aber so, als ob er Gewalt ausüben könnte. Darin liegt der Unterschied der post-politischen Gruppe zum uneingestandenen Vorbild: dem sozialistischen Staat, dessen Politik noch echte Befehlsgewalt einschloss. Dem Pseudo-Souverän obliegt es, bewährte Positionen, die sich in allgemeinen Begriffen zur Kennzeichnung des gegenwärtigen Standes der Kritik verfestigt haben, zu verwerfen und neue Begriffe auszugeben. Wenn er wütend den *éclat* heraufbeschwört, wird an die Gewalt, die er nicht mehr innehat, nur noch gleichsam krampfhaft erinnert. Er übt auch ganz gerne nötigenden Druck aus, besonders hinter den Kulissen; oder er verlautbart nichts, zieht sich gekränkt zurück, während der Anhang sich bemüht, mit eiligen Solidaritätserklärungen, die die unbedingte Gefolgschaft demonstrieren, die Kränkung wieder aus der Welt zu schaffen. Der Chef muss gestützt und wieder versöhnt werden und in diesem so dringend benötigten Rückhalt offenbart sich auch seine Schwäche.

## III. Das Racket der Männer

Max Horkheimer hat mit dem Racket ein Muster beschrieben, welches er zwar als repräsentativ für alle menschlichen Beziehungen der Gegenwart ansieht,[3] doch die Stärke des Begriffs liegt vor allem darin, dass er das Fortleben oder die Wiederkehr des Archaischen in der Gesellschaft festhält, wenn auch dies Archaische nur in einer Art Rückprojektion aus dem Gegenwärtigen, der verbürgerlichten Gesellschaft, gedacht und verstanden werden kann. Der Mensch der Vorzeit ist uns eben auch, wie Freud eingangs von Totem und Tabu schreibt, „durch die Überreste seiner Denkweisen in unseren eigenen Sitten und Gebräuchen bekannt." Unschwer erkennt man im Racket der Gegenwart anatomische Spuren der frühzeitlichen, noch vor jeglicher Zivilisation liegenden Stammesgesellschaft: jene der patriarchalen Horde, in der der grausame Führer-Vater die Söhne durch seine Macht und Brutalität einschüchterte, diese ganz unselb-

3 Max Horkheimer: Die Rackets und der Geist. Gesammelte Schriften. Bd. 12. Frankfurt am Main 1985, S. 287.

ständig im Stamm lebten und die Frauen – Freud und Horkheimer sprechen noch von „Weibchen" – rücksichtslos und inzestuös von diesem benutzt wurden.[4]

Überblendet man die von Horkheimer beschriebenen epochenübergreifenden Strukturen des Rackets mit jenen, die sich dem Betrachter in der post-politischen Gruppe offenbaren, so lassen sich ihre Besonderheiten ganz mühelos auf den Horkheimerschen Begriff bringen:[5] Als gesellschaftliche Randgruppe, die politisch und gesellschaftlich ein Äußerstes an Marginalität darstellt,[6] bildet sie organisatorisch eine Spitze nach oben, ist ohne ökonomische Funktion und agiert im Jenseits der etablierten Hierarchien. Gerne würde sie, nach einer Periode der Irrelevanz, in der revolutionären Aktion aufleben, denn es geht ja eigentlich noch um das Projekt ‚Kommunismus'. Die Spitze ist eindeutig personell definiert, nach unten hin ist die Organisation weniger durch Herrschaft verhärtet, als durch die Verhärtung der Individuen selbst, nämlich mittels ihrer totalen Identifikation untereinander und mit der Spitze. Zu zollendes Tribut ist das Verfertigen von Texten, und, falls die eigenen intellektuellen Kräfte nicht ausreichen, ihr Zitat. Für die Verbreitung des Zitats eignet sich das soziale Netzwerk Facebook bestens, in welchem im Like exakt die Mörser-Klopfzeichen auf den Punkt beziehungsweise Klick gebracht werden, zu welchen die Sprache gemäß Horkheimer im Racket gerinnt. Im Zitat wird komplexer Inhalt seines ursprünglichen Kontextes beraubt und zum eingängigen Schlager, als sei die Politgruppe eine Popgruppe, der zitierte Autor ihr Songwriter und der Text ihr Song. Man möchte zeigen, dass man verstanden hat und bekennt, wobei das Bekenntnis die wahre Erkenntnis sabotiert und in ihr Gegenteil, die Parole, umschlägt. Aber Propaganda muss sein.[7]

4 Die Existenz der Urhorde in der Frühzeit der Geschichte mit dem gewalttätigen, eifersüchtigen Urvater an ihrer Spitze ist historisch nicht nachgewiesen. Sie ist eine von Darwin übernommene Hypothese Freuds in *Totem und Tabu*, mit deren Hilfe sich Freud gewisse kultische Phänomene des Clans der Brüder erklärt, die – so die weitere Hypothese – den Vater durch einen gemeinsam begangenen Mord beseitigt hatten. Freud hält an der Urhorde und dem Vatermord durch die Brüder in seinen Schriften als Bestandteil der menschlichen Erbgeschichte fest, z. B. auch in *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Dort schreibt Freud in Bezug auf das Verständnis von aktuellen Phänomenen mit Hilfe jener Hypothese: „Die menschlichen Massen zeigen uns wiederum das vertraute Bild des überstarken Einzelnen in mitten einer Schar von gleichen Genossen, das auch in unserer Vorstellung von der Urhorde enthalten ist. Die Psychologie dieser Masse, wie wir sie aus den oft erwähnten Beschreibungen kennen – der Schwund der bewussten Einzelpersönlichkeit, die Orientierung von Gedanken und Gefühlen nach gleichen Richtungen, die Vorherrschaft der Affektivität und des unbewußten Seelischen, die Tendenz zur unverzüglichen Ausführung auftauchender Absichten – das alles entspricht einem Zustand von Regression zu einer primitiven Seelentätigkeit, wie man sie gerade der Urhorde zuschreiben möchte." Sigmund Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse. Gesammelte Werke. Hrsg. v. Anna Freud u. a. Bd. 13. Frankfurt am Main 1999, S. 136 f.

5 Die von Horkheimer beschriebene „Anatomie" des Rackets in *Die Rackets und der Geist* folgt nicht deskriptiv einem in der Gesellschaft positiv aufzufindenden Sachverhalt, sondern hat, genauso wie die Kategorien der Marxschen Ökonomie (Beispiel: „Ausbeutung") den Kampf gegen diesen Sachverhalt zu ihrer erkenntnistheoretischen Voraussetzung. Vgl. Max Horkheimer; Theodor W. Adorno: Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik. Max Horkheimer: Gesammelte Schriften. Bd. 12. Frankfurt am Main 1985, S. 438.

6 Von Lobbyarbeit für Israel abgesehen, die aber wegen ihres Schwankens zwischen einerseits notwendiger Kritik des Antisemitismus und Antizionismus und deshalb zwingender Parteinahme für Juden und Israel und andererseits problematischer philosemitischer Identifikation und der stets verdächtigen Affirmation des Politischen umstritten ist.

7 Das Einzige offenbar, was von den Rackets des sozialistischen Staats nach Abzug der Gewalt übrig geblieben ist.

Das Racket der post-politischen Gruppe fordert und fördert einen bestimmten Sozialcharakter: jung, meist männlich, ambivalent in den Erwartungen für die Zukunft, in der politischen Verortung irgendwie links. Meist ist er Student eines geisteswissenschaftlichen Faches, der sich entschlossen hat, das ideologiekritische Handwerk zu lernen. Er nimmt eine oppositionelle Haltung zur Gesellschaft ein, findet deshalb (noch) keine Heimat an der Universität, in die er als das eigentlich begehrte Racket strebt, und verfügt oft über einen protestantischen, also autoritätsaffinen Hintergrund. Mit diesem Profil ist er prädestiniert dafür, Platz an einem schützenden Ort zu suchen, der der gesellschaftlichen Vermittlungsform des Rechtssubjekts, Form scheinbarer Autonomie, entgegengesetzt ist. Im Schutzraum der Gruppe, einer Sphäre, die die Beteiligten in negativer Abwehr gegen das feindliche Außen ganz unmittelbar eint wie der Eintritt einer Naturkatastrophe die Nation, wird die Unterordnung unter das Kollektiv verlangt. Die politische wie die post-politische Gruppe beruht, getreu nach dem in jeder betriebswirtschaftlich effizient arbeitenden Firma geltenden Motto „Gruppen ab drei Personen müssen zentralistisch geführt werden", auf der Idee von Einheit und Gemeinschaft, deshalb von der Form her auf der Widerspruchslosigkeit, Identität ohne Nichtidentität. Damit widerspricht sie von vorneherein dem, wofür einzutreten sie sich anschickt, nämlich der freien Assoziation der Vielen, Zusammenhang der Unterschiedenen ohne Angst.

In dieser Gemeinschaft ist nun die Frau immer noch – oder wieder – die Außenseiterin und in diesem Nicht-Dazugehören scheint der Widerspruch einer Gesellschaft der ungleichen Gleichen auf, der sich in Begriffen wie ‚Gleichstellung' unfreiwillig ausdrückt, indem er vom Gleichen spricht, ohne das Durchscheinen auf das widerspenstige Substrat des Gleichen tilgen zu können; – ein Widerspruch, der zur Erscheinung drängt.[8] Wenn sich eine Frau also in diese Gemeinschaft begibt, dann nimmt sie ihren Platz allenfalls unter freundlicher Billigung temporär, quasi als Gast ein, der dann wieder geht, wenn seine Zeit gekommen ist. Mit der Bereitschaft, sich den Imperativen des Rackets zu unterwerfen, lernt die Frau vom Mann das kritische Denken und lässt sich in der eigenen intellektuellen Entwicklung begleiten. Bilden sich Paare, ist die Frau eher die „Freundin von"; kommt es zur Trennung, geht eher sie, der es leichter zu fallen scheint, den autonomen Weg einzuschlagen. Natürlich entschwinden die Frauen aus den Gruppen auch aus familiären Gründen, wenn sie sich zu Kindern entschließen, oder in die bürgerliche Gesellschaft, zu der sie mehr und mehr um den Preis dazugehören, auf Mutterschaft zu verzichten beziehungsweise sich der Doppelbelastung von Beruf und Kindererziehung auszusetzen. Auch werden Frauen genauso wie die männlichen Genossen wegen politischer Differenzen aus der Gruppe ausgeschlossen;

8 Bezeichnenderweise interessiert sich die post-politische Gruppe für die pathischen Projektionen des Bürgers auf die Juden, nicht aber für den prospektiven Ausschluss der Frauen und der Homosexuellen; auch wenn dieser Ausschluss in anderer Form besteht, nicht wie im Antisemitismus auf Vernichtung zielt; vgl. zu den literarischen – meist affirmativen – Ausgestaltungen dieser drei doch so verschiedenen außenstehenden Gruppen beziehungsweise Figuren: Hans Mayer: Außenseiter. Frankfurt am Main, 1976.

vor dem Anführer sind diesbezüglich beide Geschlechter gleich. Jedenfalls scheint auch die personelle Besetzung der post-politischen Gruppe mit eigentümlicher Logik in der „Urform von Herrschaft" zu kulminieren: Männergemeinschaft. Diese Eigenschaft teilt sie dann wirklich mit den Burschenschaften, jener kuriosen Organisationsform von Männern, in der Frauen qua Satzung, mithin von Rechts wegen und damit auch bewusst ausgeschlossen sind.

Damit vollzieht sich zwar nicht im patriarchalen Wesen, jedoch in der Erscheinung der Gruppe ein entscheidender Bruch, der den historischen der Wandlung der streng hierarchischen Urgesellschaft mit dem Racket-Führer an der Spitze in die egalitäre Brüdergemeinschaft wiederholt: Die entscheidende Zäsur ist das Kokettieren mit dem Vatermord und sein langer Schatten, das Schuldgefühl. Führer-Figuren werden zur Randfigur und ersetzt durch die immer ferner rückende Idee des ‚Projekts Kommunismus', dessen Anziehungskraft als ideelle Waffe der Notwehr gegen all das auftrumpfende, die Idiosynkrasie provozierende Schlechte der Gesellschaft aber gleichzeitig verblasst. Zur Zäsur gehört, dass eine wesentliche Folge der Verwandlung der endogamen Horde in die Gemeinschaft nicht ausbleibt: objektiv die Exogamie, das heißt: die Ehe wird zunehmend auch für den linken Mann attraktiv; subjektiv die Spiegelung der Exogamie im Inzestverbot: es gibt immer weniger Paare, in welchen beide Partner auch ein intellektuelles Projekt teilen. Die Exogamie lässt den Bund der Männer unberührt, zumindest als einer im Geiste. Während das Reproduktive, Sexuelle privatisiert wird in Beziehung, Ehe oder Familie, wird das intellektuelle Gespräch ausgelagert in die Männergruppe. Die Frau spielt ausgerechnet für den linken Mann nur in der privaten, reproduktiven Sphäre eine Rolle und ist politisch stumm. Allein dadurch untergräbt die post-politische Gruppe ihren deklariert subversiven, auf die Befreiung des Ganzen zielenden Charakter.

Es resultieren Racket-Strukturen nicht allein aus psychologisch zu deutenden Motiven; sie überleben ebenso dank der und durch die spezifische Vergesellschaftungsform der abstrakten Arbeit, die im Kern doch nur Raub ist, domestiziert und übertönt durch die jederzeit suspendierbare Waren- und Rechtsform der bürgerlichen Gesellschaft. Horkheimer hat die epochenübergreifende Struktur des Rackets in einer ersten soziologischen Skizze in den Aufzeichnungen und Entwürfen zur Dialektik der Aufklärung beschrieben und dessen Genese historisch-materialistisch in einer auf Herrschaft beruhenden Gesellschaft der Arbeitsteilung verortet, in der sich (eventuell ehemals berechtigte, den Fähigkeiten geschuldete) Funktionen in dank dem Fortschritt überkommenen Machtpositionen verhärten und verselbständigen. Vornehmstes Ziel der Rackets ist die Ergatterung des größtmöglichen Anteils am zirkulierenden Mehrwert.[9]

9 Max Horkheimer: Soziologie der Klassenverhältnisse. Gesammelte Schriften. Bd. 12. Frankfurt am Main 1985, S. 75, 102.

Als würde die post-politische Gruppe den Kampf um den Mehrwert quasi abstrakt vorwegnehmen, zeichnet sie sich eher durch ihre außer-ökonomische Funktion aus, die sich des oben beschriebenen archaischen und doch gegenwärtigen Musters der falschen Gesellschaft als Organisationsform bedient, dabei aber die sogenannte Ideologiekritik, nämlich die Kritik von Waren- und Denkform, zu ihrem hauptsächlichen Geschäft erklärt. Die dabei unangetastet patriarchale, also in die Zeit der personalen Herrschaft des Mannes über die Frau zurückreichende Praxis des linken Mannes besteht darin, dass das Männliche für etwas Superiores gehalten und die Frau als intellektuelles Gegenüber quasi unsichtbar, dass wie durch sie hindurch gesehen wird. Was zählt als Gegenüber im philosophisch-politischen Gespräch ist der Mann: Ein Phänomen, das sich in der Produktionssphäre dank der Gleichsetzungsfunktion des Kapitals und der dieser Funktion in ihrer Logik folgenden Staatsintervention zugunsten der Gleichheit der Geschlechter langsam verflüchtigt, in den Köpfen vieler Männer aber trotz ihres ansonsten wachen Geistes weiter sein Unwesen treibt. Während weltweit, gerade in der Peripherie, die ökonomische Benachteiligung von Frauen persistiert (was vielleicht vom Standpunkt des Kapitals rational im Sinne einer „sekundären Archaisierung“[10] sein mag, aber vom Standpunkt der Vernunft aus so irrational ist, wie eben das Vorenthaltene des Mehrprodukts generell), berühren die Frauen in ihrer subalternen Rolle beziehungsweise in ihrer Abwesenheit ihre Jahrhunderte alte Mythologie, zu der es gehört, dass sie entweder als unpolitisch, aber weiblich, oder politisch, dann aber burschikos wahrgenommen werden, was das Ergebnis zeitigt, als Frau ohne Abstreifung des Geschlechts nicht gleichberechtigt am Bunde der Männer teilhaben zu können. Benjamins Analyse hat für diese Art der politischen Ökonomie der Geschlechter auch schon die Antwort gegeben: Ist die Polit-Gruppe der ökonomischen und der familiären Sphäre nur gleichsam vorgelagert, so nimmt sie die jeder Vernunft widersprechende, nur als eine Art ursprüngliche Akkumulation der männlichen Macht vorstellbare Abwertung von Frauen vorweg, die es dem Kapital immer noch erlaubt, die Mehrwertrate bei der Beschäftigung von Frauen kräftig zu erhöhen.

## IV. Sehnsucht nach Versöhnung – Freuds Tabu

Benjamin hat in seiner Kritik der Studenten die richtige Spur zur Erfassung des Phänomens gelegt; Horkheimer skizzierte das Grundmuster des Rackets, indem er dieses zunächst ganz allgemein als immer noch zeitgemäße Form der ökonomischen Vergesellschaftung aus der Urhorde heraus begriff und es ihm vorrangig um die Bestimmung der Gegenwart ging;[11] Freud erhellt in umgekehrter Richtung archaische, aber historische

10 Natascha Wilting: Grundprinzip Wertabspaltung. In: Bahamas 33/2000, S. 48.

11 Gerhard Scheit: Suicide Attack. Freiburg 2004, S. 342.

Phänomene aus der heutigen Individual- und Massenpsychologie. Aber auch dem Werk von Freud ist die Deutung der Gegenwart und damit ihre Transzendierung im Zeichen einer vernünftigen Zukunft inhärent. In der Schrift *Totem und Tabu* versucht er, durch seine psychoanalytische Erfahrung einen Lichtstrahl in das Dunkel des Männerverbandes zu werfen,[12] indem er das Phänomen des egalitären Bruderclans aus dem Mythos vom Vatermord erklärt.[13] Aus Schuldgefühlen huldigen die Brüder an seiner statt dem Totem. „Wenn das Totemtier der Vater ist, dann fallen die beiden Hauptgebote des Totemismus, die beiden Tabuvorschriften, die seinen Kern ausmachen, den Totem nicht zu töten und kein Weib, das dem Totem angehört, sexuell zu gebrauchen, inhaltlich zusammen mit den beiden Verbrechen des Ödipus, der seinen Vater tötete, und seine Mutter zum Weibe nahm, und mit den beiden Urwünschen des Kindes, deren ungenügende Verdrängung oder deren Wiedererweckung den Kern vielleicht aller Psychoneurosen bildet." Freud stellt hier also eine Gleichung auf, in der er die beiden Hauptgebote des Totemismus, „Totem" und „Tabu", mit den Urwünschen des ödipalen Kindes und den

12 Sigmund Freud: Totem und Tabu. Gesammelte Werke. Band 9. Frankfurt am Main 1999, S. 154.

13 In *Totem und Tabu* geht es Freud darum, religiöse Phänomene „nach dem Muster der uns vertrauten neurotischen Symptome des Individuums zu verstehen, als Wiederkehr von längst vergessenen, bedeutsamen Vorgängen in der Urgeschichte der menschlichen Familie, daß sie ihren zwanghaften Charakter eben diesem Ursprung verdanken und also kraft ihres Gehalts an *historischer* Wahrheit auf die Menschen wirken." Siehe auch Sigmund Freud: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Gesammelte Werke. Bd. 14. Frankfurt am Main 1999, S. 160). Bei Betrachtung des Bruderclans hat Freud mutterrechtlich verfasste Gentilgesellschaften vor Augen, endogam innerhalb der lineage und exogam zwischen den Stämmen (*Totem und Tabu*, wie Anm. 12, S. 171). Die frühen Gentilgesellschaften wurden von Bachofen, Morgan und Engels teilweise für matriarchal im Sinne einer Herrschaft der Frauen über die Männer gehalten. Der Rechtshistoriker Uwe Wesel hat in seinem Buch *Der Mythos vom Matriarchat*, einer Studie über die politische Ökonomie der Sexualität, nachgewiesen, dass es sich speziell bei Bachofens *Mutterrecht* um einen Mythos der Männer handelt, um ihre Herrschaft über die Frauen zu rechtfertigen. „Es ist die antirationale Stimmung einer romantischen Frauenverehrung, die mit der hohen Wertschätzung des geliebten Gegenstandes auch mühelos die rationalen Hindernisse beseitigt, die seiner Entmündigung im Wege stehen." (Der Mythos vom Matriarchat. Frankfurt am Main 1999, S. 67.) Wesel zeigt, dass in den matrilinear organisierten, mediterranen, segmentären Gesellschaften die Stellung der Frauen mancherorts ausgesprochen gut war (so auf Kreta, in Lykien und Ägypten); in Bezug auf die früheren Jägergesellschaften, die vom Jagen und Sammeln lebten, und in der Überfluss herrschte, allerdings schon schlechter. In diesen gab es zwar die Familie, also das Zusammenleben von Frau, Kindern und Mann, aber kein Hochzeitsritual und keine Sexualtabus; Beziehungen konnten auch von der Frau einfach gelöst werden. Die Erwirtschaftung erfolgte kollektiv. Es waren aber auch dort die Männer, die durch das gemeinsame Jagen höheres Ansehen genossen als die Frauen, die sich, durch Schwangerschaft und Neotenie dauernd eingeschränkt, auf das für den Stamm nicht weniger wichtige Sammeln von Waldfrüchten verlegten und die Kinder aufzogen. In den Gentilgesellschaften, die bereits sesshaft waren und Ackerbau betrieben, herrschte das Inzesttabu, die familiäre Struktur war bereits stärker verfestigt, der Druck auf die Frauen als Produzentinnen der Produzenten nahm gerade angesichts der Landknappheit zu. Horkheimer geht in seiner Skizze – genauso wie Freud und auch Wesel – von einer seit jeher „patriarchalen" Menschheitsgeschichte aus, auch wenn der Begriff des Patriarchats streng genommen erst auf die griechische Gesellschaft Anwendung findet, die die Frauen rechtlich entmündigt hat. In *Autorität und Familie* (Frankfurt am Main 1992, S. 194) scheint Horkheimer sich indessen eher in Anlehnung an Morgan und Engels der Annahme eines in den segmentären Gentilgesellschaften einst herrschenden Matriarchats anzuschließen, welches durch einen „revolutionären" Übergang zum Vaterrecht zugunsten einer patriarchal verfassten Klassengesellschaft beseitigt worden sei. Allerdings bleibt der realgeschichtliche Stellenwert dort offen; vielmehr stellt Horkheimer Vermutungen darüber an, wie Hegel zu seinem besonders in der Figur der Antigone idealisierten Frauenbild kam – das stellenweise in der Kritischen Theorie als utopisches Bild fortwest. Die grob skizzierte Soziologie des Racket-Musters, das Geschichte unspezifisch als auf Arbeitsteilung beruhende Herrschaftsgeschichte fasst, spricht ebenfalls dafür, dass auch schon die Ur-Geschichte von Männerherrschaft, vor allem von Herrschaft von Männern über Männer, gekennzeichnet war.

ungenügend verdrängten Wünschen des Neurotikers identifiziert. Denn der Ödipus-Komplex ist erst dann im Sinne der herrschenden Kultur „erfolgreich gelöst", wenn die ödipalen Wünsche verdrängt, die Kastrationsdrohung akzeptiert und die Rechte des Vaters, internalisiert im Über-Ich, anerkannt werden und damit die Realität als solche, wie sie dem kindlichen Subjekt entgegentritt, um des Überlebens willen für wahr und vernünftig gehalten wird. Die dem Stammesbruder, dem ödipalen Kind und dem Neurotiker gemeinsamen Konflikte resultieren jedoch daraus – und das gibt ihnen eine sympathische, zumindest die Empathie herausfordernde Note – dass der Vater allen Grund zur Opposition gegeben hat, nämlich alleine durch seine Stellung in der Familie, egal wie stark oder schwach er in Wirklichkeit ist. Aus der Sicht des Kindes ist der Vater immer der fürchterliche Urvater, dessen ausschließliches Recht es ist, die Mutter zu besitzen und der die Mutter-Kind-Dyade entzweit. Dies wiederholt sich in jeder Kleinfamilie in nuce durch die Kastrationsdrohung, die dem phantastischen Wunsch, den Vater zu töten, um die Mutter zu besitzen, eine Absage erteilt. Darin, als Sensor der Gewalt, hat jeder Vaterkomplex seine Wahrheit. Dass es der Vater ist, von dem die Nachkommen existentiell abhängig sind wie von der Mutter und dessen Macht beeindruckt, provoziert den Ambivalenzkonflikt: „Sie haßten den Vater, der ihrem Machtbedürfnis und ihren sexuellen Ansprüchen so mächtig im Wege stand, aber sie liebten und bewunderten ihn auch."[14] Die Folgen der im Mythos vom Urvatermord imaginierten Tötung oder auch des ödipalen Wunsches, wenn er unter der Kastrationsdrohung nicht aufgegeben wird, sind weitreichend: Schuldgefühl und Vatersehnsucht. Aus Schuldgefühl und Reue über die Tat, auf die sie „doch so stolz sein mussten", wird der Tote „nun stärker, als der Lebende gewesen war; ... Was er früher durch seine Existenz verhindert hatte, das verboten sie sich jetzt selbst in der psychischen Situation des uns aus den Psychoanalysen so wohl bekannten „nachträglichen Gehorsams". Sie widerriefen ihre Tat, indem sie die Tötung des Vaterersatzes, des Totem, für unerlaubt erklärten, und verzichteten auf deren Früchte, indem sie sich die frei gewordenen Frauen versagten." Mit dem Totem als Vatersurrogat konnte „der Versuch gemacht werden, das brennende Schuldgefühl zu beschwichtigen und eine Art von Aussöhnung mit dem Vater zu bewerkstelligen."[15] Die Ausrichtung auf um jeden Preis zu verteidigende Führerfiguren der im Kampfe um die Wahrheit ringenden, intellektuellen Männergruppe mit der in ambivalentem Kontrast dazu stehenden, latent wütenden und gekränkten Abarbeitung am politischen, zum Feind erklärten Gegner wecken den Verdacht, dass sich hier Erscheinungsweisen des Ödipus-Komplexes artikulieren, welcher zwar immer irgendwie „gelöst" wird, jedoch aus dem Unbewussten nie ganz verschwindet und sich umso mehr in Übertragungen zu Wort meldet, in denen er verdrängt wird anstatt durchgearbeitet, bewusst gemacht und im besten Falle völlig gesprengt zu werden im Sinne

14 Freud: Totem und Tabu (wie Anm. 12), S. 173. 15 Ebd. S. 174.

eines autonomen Lebens jenseits der Herkunftsfamilie und emotional unabhängig von den Eltern. Diese Erscheinungsweisen erinnern an Praxen, wie sie dem Leser in Freuds Beschreibung des totemistischen Systems entgegentreten: die Männerverbände und ihre „Linie", von der um keinen Preis abgewichen werden darf, symbolhaft verkörpert in dem Organ, mit dem sich der linke Mann so bedingungslos identifiziert, wäre ihr Totem, der nicht zerstört werden darf. Unaufgelöst könnte der Ödipus insofern sein, als sich eine Schere öffnet zwischen der Forderung der Kultur, angesichts des nicht zu besiegenden Vaters die symbolische Kastration zu akzeptieren, und der Rolle, die die realen Väter in den Lebensgeschichten einnehmen. In der Nachzeichnung eines quid pro quo durch die Psychoanalyse, bei dem das männliche Kind das Realitätsprinzip anerkennt und sich dafür mit dem in Zukunft einzulösenden Versprechen belohnt (oder damit von den Eltern belohnt wird), es genauso großartig zu machen wie der Vater und aus dieser Identifikation die Kraft bezieht, scheint der Wunsch nach einem idealen, weil gerechten Tausch auf: Es wird verzichtet, aber in der Erwartung eines irgendwie rational gearteten Vorgangs. Doch dieser Tausch scheitert. Nazi-Väter, Antisemiten oder autoritäre Christen, Väter beziehungsweise Eltern, die verächtlich machen, die das Kind nicht anerkennen, es narzisstisch missbrauchen, die abwesend sind, die es nie gab, die schwach waren, eignen sich kaum zu Objekten, die eine Identifizierung ermöglichen, welche die Realität als eine solche erscheinen lässt, in der und mit der sich vernünftig leben ließe. Die Beziehung zu solchen Vätern wird ambivalent, die notwendige Identifikation eine unglückliche sein, einen Nährboden bilden für den Kampf um Anerkennung, von welchem die Narben der symbolischen Kastration zeugen, die so lange wehtun, wie das Kind nicht wirklich das Vatererbe antritt, das es nicht antreten kann, solange die Anerkennung als Erbe verweigert wird und das es auch nicht antreten möchte, weil das Erbe grausam ist. Der Kampf um Anerkennung, ums wirkliche Gesehen- und Akzeptiertwerden als Wert an sich, ist im schlimmsten Falle ein vergeblicher, wie der gegen den autoritären, das Kind immer wieder in seinen Bemühungen vernichtenden Kafka-Vater. Aber das männliche Unbewusste strebt gezwungenermaßen zur Identifikation mit dem idealisierten Vater, sei es, weil die Identifikation, wie Freud schreibt, in ihrer präödipalen Variante eben „exquisit männlich" sei,[16] sei es, weil dem ödipalen Kind durch das Gesetz des Vaters sein Platz in der Familie zugewiesen wird. Egal, wie wenig nun der empirische Vater zum Gelingen eines Prozesses ohne Kränkung taugt, so kann doch jeder, wie Christian Thalmaier über Kafka schreibt, die Wunde offen halten und gegen ihre unwahre Verkrustung in der Identifikation und im Symptom als Erkenntnisquelle bewahren.[17] Im Männerracket wird jedoch die auf der Hand liegende Vatersehnsucht, der narzisstische Wunsch, geliebt zu werden, verdrängt,

16 Freud: Massenpsychologie (wie Anm. 4), S. 115.

17 Siehe Christian Thalmaier: Vor dem Gesetz . Über einige Motive bei Kafka, Adorno und Freud. In: sans phrase 2/2013, S. 168.

um im Symptom umso vehementer auf Erfüllung zu zielen. Damit ist aber die Befreiung von vorneherein zum Scheitern verurteilt, da sie im totemistischen System enden muss, genau in jener Form, die emanzipierte, nämlich bewusste Vergesellschaftung verhindert: soziologisch als Racket und psychologisch als Masse auftretend, die die Frauen ausschließen muss, denn sie, die im Verhältnis zu den Vater-Übertragungsobjekten im Vorteil sind, den heterosexuellen Eros ausspielen zu können, passen nicht ins Schema, sind vielmehr gefürchtete und beneidete Konkurrentinnen, die es außen vor zu halten gilt.[18]

Es ist mithin die Macht der Väter, die das Patriarchat charakterisiert, befand die britische Psychoanalytikerin Juliet Mitchell in *Psychoanalyse und Feminismus*, und nicht eine sich ohnehin abschwächende, sich über die materielle Versorgung vermittelnde, personale Herrschaft des Mannes über die Frau, die mit einer soziologischen Gleichstellungspolitik oder einer technischen Lösung der ungleichen biologischen Gegebenheiten von Frauen und Männern zu brechen wäre. Es ist die selbst gewählte Herrschaft, welche sich im Unbewussten sedimentiert und die Ge- und Verbote auferlegt, die die Elementarformen der herrschenden Kultur: Familie und Geschlechterverhältnis und darum auch Kapital und Staat immer wieder reproduziert. Mitchell betont, den Begriff des Patriarchats verkenne, wer in ihm und mit ihm eine vermeintliche Männerherrschaft zu kritisieren versuche: „Vielmehr ist es das spezifische Gesetz des Patriarchats – das Gesetz des hypothetischen prähistorischen ermordeten Vaters – , welches die Rollen der Männer und Frauen in der menschlichen Geschichte definiert. Dieser Vater und seine Repräsentanten – alle Väter – sind die Inkarnation der patriarchalischen Gesellschaft. Väter, nicht Männer, sind die Inhaber der Macht. Und das ist weder eine Frage der Biologie noch einer bestimmten Gesellschaftsform, sondern das Kennzeichen der menschlichen Gesellschaft als solcher."[19]

18 Frauenrackets mit einer Frau (introjizierten Mutter) an der Spitze gibt es per definitionem nicht, da im Racket der Ödipuskomplex – der männliche wie der weibliche – erscheint und reinen Frauengruppen damit der ganz spezielle Kitt fehlt. Dafür konkurrieren Frauen zu sehr untereinander, denn in ihrem Ödipus geht es um den Vater, dessen sie, darin mit der Mutter konkurrierend, bedürfen, um sich aus der unbefriedigenden Mutter-Symbiose zu befreien. Auch der Frau kann es im (Männer-) Racket unbewusst nur um die Lösung eines Konflikts gehen, zu dem der Wunsch gehört, den Vater endgültig zu erobern.

19 Das möchte die Ideologiekritik der post-politischen Gruppe nicht wissen. Sie weiß zwar die schmerzhafte Phylogenese des bürgerlichen Charakters als Arbeitskraftbehälter und Staatsbürger zu reflektieren, doch ihre Äußerungen supponieren ein intaktes Subjekt, das um der eigenen unanfechtbaren Position willen jede Beschädigung, jeden Niederschlag der Phylogenese in der Ontogenese, die eigentlich Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis des gesellschaftlichen Unwesens ist, das zunächst als familiäres Unwesen auftritt, verdrängt. Solchermaßen präformierte intellektuelle Leistungen, die sich als Wahres, Vernünftiges und Rationales ausgeben, haben einen blinden Fleck, der emanzipative Theorie und Praxis in Schein überführt. Die unbearbeiteten Affekte treiben wie von selbst an die Oberfläche. Sie sind zu spüren in der immensen Wut, die in der Kritik, die sich am Gegner *ad personam* abarbeitet, zum Ausdruck kommt. Aber auch im Verhältnis zum anderen Geschlecht. Es rächt sich das Pfeifen auf den Vater, den Staat, das Kapital: als lebenslange, nie stillbare Sehnsucht nach Versöhnung mit seinem ‚Gesetz', die allenfalls dann prekär gelingt, wenn man sich in die Organisation der Familie fügt. Diese ‚misslungene' Einfügung eint mit Sicherheit all jene, die sich in diesen Gruppen so gut aufgehoben fühlen. In der Männergruppe besetzt der Chef die Leerstelle des Vaters, der in der Realität so ambivalent ist, und der aus Schuldgefühlen und Sehnsucht heraus durch das totemistische System mit seinen Identifikationen, die nicht angetastet werden dürfen, ersetzt wird. Der ‚Mord' an ihm in Gestalt der intellektuellen

*Der andere Walkürenritt*

*In der Inszenierung von Richard Wagners Walküre von Andreas Kriegenburg*[20] *kommt als Auftakt zum dritten Akt ein Chor von stöhnenden, schreienden und trampelnden Frauen vor. Durch ihre Kostüme und Requisiten lassen sie an Wotans Heerschar der Walküren denken. Sie tragen um den Hals ein Pferdegeschirr und sind damit an große Pfosten gebunden, auf denen die Leichen der gefallenen Helden aufgespießt sind, die Wotan zur Verteidigung von Walhall benötigt. Die Frauen stampfen rhythmisch mit schweren Stiefeln, schleudern ihre langen Haare herum und stoßen merkwürdige, angestrengt gequälte Laute aus. Der Chor zieht sich in die Länge - er dauert über sechs Minuten -, schließlich wird er von Männern aus den oberen Rängen mit den Rufen „Aufhören, aufhören" ausgebuht. Die Frauen brechen erschöpft zusammen.*
*Es ist die Bewertung des éclats, in der sich das Verhältnis zum anderen Geschlecht auch spiegelt. Die Cholerik wird toleriert, die Hysterie nicht. Es ist die aufschreiende Frau, welche im hysterischen Symptom ihren unbewussten Einspruch gegen das Gesetz des Vaters erhebt: „Sie stellt ein Stück echter Rebellion dar, aber ihre Emanzipation ist falsch, insofern als sie nicht die gesellschaftliche Form annimmt und in der ‚Symptombildung' verbleibt."*[21] *Auf dieses Symptom, welches insofern nicht falsch ist, als es der Ohnmacht in der Entstellung eine Sprache verleiht und somit den Weg zur Wahrheitsfindung bereits unbewusst beschreitet, reagiert der Choleriker höchst allergisch. Wenn in der Kunst die Frau für die unterdrückte, verstümmelte Natur steht, wird sie von den Männern nicht ertragen. Anbetung schlägt um in Hass. Den buhenden Herren leisten jene Gesellschaft, die die schreiende, oder schlicht die Einspruch erhebende Frau nicht ertragen können und flott das Wort „Hysterie" zur Hand haben, aber für brüllende Ausfälle der Männer immer zu haben sind: diese sind niemals der Erwähnung, geschweige denn einer Kritik wert.*

## V. Die Gruppe als Spiegelzimmer – Narzissmus bei Grunberger

Das Polemisieren gegen den politischen Gegner, soweit es sich aller Selbstreflexion verschließt, der triumphale Nachweis von Fehlern im Denken des Anderen, aber auch das ständige Beobachten der Genossen auf Abweichungen von der Linie, das im Säubern des eigenen Anhangs die ultima ratio sieht, weisen zwangsläufig auch in eine andere

oder politischen Opposition ist deshalb auch das wirksamste Tabu, das diese Strukturen beherrscht. Vgl. Juliet Mitchell: Psychoanalyse und Feminismus. Frankfurt am Main 1985, S. 467.

20 Richard Wagner: Die Walküre. Neuinszenierung von Andreas Kriegenburg. Münchener Staatsoper, Premiere: 12. 3. 2012.

21 Horkheimer/Adorno: Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik (wie Anm. 5), S. 442.

Richtung, die annäherungsweise so beschrieben werden kann, dass es um Ungetrübtes, Reines und Identisches geht, von dem Heterogenes, Nicht-Identisches ferngehalten werden muss. Im Ausschluss der Frauen äußert sich dies nur beispielhaft. Denn ginge es wirklich darum, die väterliche Position einzunehmen, so wäre Vaterwerden die näherliegende Lösung. Doch scheint nichts schwerer als das zu sein; dieser Position scheinen unbewusst wirkende Mächte, eben das irgendwie Irrationale, das sich dem Betrachter einer solchen Gruppe aufdrängt, entgegenzustehen.

Es sind die französischen Psychoanalytiker Béla Grunberger und Pierre Dessuant, die in dem ersten Kapitel ihrer psychoanalytischen Studie *Narzißmus, Christentum, Antisemitismus* die psycho-sexuelle Struktur des Narzissten, der sich dem ödipalen Konflikt verweigert, statt sich ihm zu stellen, in den Mittelpunkt rücken, um sich dem Phänomen der um einen Führer gruppierten, negativ gegen die Realität organisierten Gruppe anzunähern. Deren Modus der permanenten Kritik an den Objekten im Gestus des Besser- und Bescheidwissens lässt auf einen unversöhnten Zustand, auf die Verarbeitung einer narzisstischen Kränkung zurückschließen. Diese ist die psychische Konstante ihrer Agenten, ihre Variable ist das Maß der Wut oder der Trauer über den Verlust oder die Enttäuschung.[22] In einer permanenten Abwehrstellung gegen das feindliche Außen geht es darum, aufgrund eines prägenden traumatischen Ereignisses, das teils der eigenen Lebensgeschichte angehört, teils ererbt ist (und welches für jede Gruppe gesondert herausgearbeitet werden muss), den Ödipus überhaupt zu vermeiden, das väterliche Prinzip, die Realität und damit auch die Scheidung von Ich und Nicht-Ich in toto abzulehnen; wenn Grunberger und Dessuant von der „Vermeidung" des Ödipus sprechen, so meinen sie damit den Hass und die Wut des Narzissten. Es steht also im Focus der Überlegungen nicht der Ödipus, sondern der Narziss. Es ist folgerichtig mitnichten nur die Vatersehnsucht, die das unbewusst antreibende Motiv der Gruppenbildung ist, sondern ebenso – widerspruchsvoll – die Ablehnung des ödipalen Prinzips selbst, der der Wunsch nach Regression in die vorgeburtliche „Koenästhesie"[23] mit ihren Attributen der Vollkommenheit und (auch aggressiven) Allmacht, der Abwesenheit von Enttäuschung, des wunschlosen Glücklichseins, der kostenlosen und dauerhaften Versorgung und der Aufhebung der Scheidung des Ichs vom Nicht-Ich immanent ist. In der Entfaltung der Verselbständigung des reinen Narzissmus gehen Grunberger und Dessuant über Freud hinaus, der zwar in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* auch von einem primären, absolut selbstgenügsamen Narzissmus des pränatalen Zustands ausgeht, ihn jedoch nur im sekundären, die Objekte besetzenden Narzissmus erscheinen lässt, da jener durch

22 Der erste Satz von Grunbergers und Dessuants Studie lautet: „Der Antisemitismus ist ein Affekt, dessen Variable seine Intensität und dessen Konstante eine Reaktion auf eine narzisstische Kränkung ist." Béla Grunberger; Pierre Dessuant: Narzißmus, Christentum, Antisemitismus. Eine psychoanalytische Untersuchung. Stuttgart 2000, S. 11.

23 Allgemeines Körpergefühl, Ich-, Existenzgefühl, das unbestimmte Gefühl, das der Mensch unabhängig von der Beteiligung der Sinne von sich selbst hat. Ebd. S. 28.

mannigfaltige Einflüsse verdunkelt sei.[24] Das narzisstische Trauma wird von Grunberger und Dessuant deshalb nicht erst in der Kastrationsdrohung gesehen, sondern in den Zeitpunkt der Geburt vorverlegt; in dieser ist es der primäre Narzissmus, der seine erste Kastration erlebt. Die nachgeburtliche Suche nach dem koenästhetischen, verlorenen Mutterparadies, welches im Individuum Zeit seines Lebens eine Hochstimmungs-„Spur" hinterlässt, ist dann auch das zentrale menschliche Problem, und es ist das unentbehrliche, wie ein „Zelt"[25] bergende Umfeld des Säuglings, der diesen mit auf die Welt gebrachten Narzissmus in das Ich integrieren hilft.[26]

Die spezifische psycho-sexuelle Entwicklung des anti-ödipalen Narzissten, der mit dem ödipalen Konflikt auch die Realität und den Trieb meidet und damit notgedrungen einsam wird, führt ihn auf die Suche nach einem Umfeld, das archaische Mutter-Imagines bedient: nach einer Gruppe, einem Ort außerhalb der eigentlichen Familie. In der Gruppe spiegeln sich die Mitglieder ineinander: Sie besteht „aus vervielfachten Selbstbildern", „dessen Wände mit zahllosen Spiegeln verkleidet sind", aus der, neutralisiert zur asexuellen Körperschaft, jeder Eros verbannt ist, ja für die der Einbruch des Triebfaktors geradezu verhängnisvoll sein kann.[27] Ihre Funktion ist es, dass bei „seinesgleichen nach der eigenen Imago gesucht wird, das heißt bei denjenigen, mit denen es sich durch eine … Ähnlichkeit verbunden sieht. … Von der Gruppe narzißtisch besetzte Inhalte können ihr einen Vergleichspunkt liefern, wobei die Besetzung von der Gruppe zum Inhalt verläuft, und umgekehrt, das heißt, von all ihren Trägern zurückgespiegelt wird. Das Hintergrundmotiv (jenseits der bewußten Rationalisierungen), das die Bildung solcher Gruppen steuert, ist die Vermeidung des väterlichen Realitätsprinzips. Deshalb stellen sie sich unter die Ägide einer allmächtigen archaischen Mutter."[28] Gruppen, die von der narzisstischen Komponente beherrscht werden, sind Grunberger und Dessuant zu Folge nicht durch echte Objektbeziehungen vereint, „sondern durch eine gemeinsame narzißtische Ausstrahlung", die sich – in der christlichen Gemeinschaft aus dem Glauben kommend – „auf ein zentrales Objekt der Besetzung richtet, das ihnen [den Mitgliedern]

24 Sigmund Freud: Zur Einführung des Narzißmus. Gesammelte Werke. Bd. 10. Frankfurt am Main 1999, S. 140.

25 Zur Metapher des ‚Zeltes' siehe Yigal Blumenberg: Von Trauma und Tradition. In: Yigal Blumenberg; Wolfgang Hegener: Die „unheimliche" Beschneidung. Aufklärung und Wiederkehr des Verdrängten. Frankfurt am Main 2013, S. 95 ff. Blumenberg erklärt, dass aufgrund der psychosozialen Strukturen der kollektiven jüdischen Identität die Folgen der Beschneidung nicht traumatisierend sein können; dass vielmehr eine wie auch immer sich durch den körperlichen Eingriff verankernde Erfahrung und Erinnerung durch das Geborgenheit und Empathie vermittelnde ‚Zelt' narzisstisch restituiert werden könne (ebd. S. 121 f.).

26 Grunberger attribuiert dem Narzissmus einen gleichberechtigten Platz im psychischen Apparat neben dem Es, Ich und Über-Ich und opponiert hierin Freud, von dem er meint, er wolle den Narzissmus seiner Trieblehre unterordnen. Auffällig ist, dass Grunberger die Kindheit als eine Periode betrachtet, die stark anfällig für narzisstische Kränkungen deshalb ist, weil die Sexualität bei Mädchen und Jungen bereits virtuell, aber ohne die Reife bestehe, die Versagungen, die das Kind-Sein mit sich bringt, zu ertragen. Folgerichtig ist auch der Ödipuskomplex das vom Kind selbst gewählte Verbot, das es der Impotenz (Scham) vorzieht, wenn es sich der Ungleichheit zwischen seinem Wunsch und der Ausstattung zu dessen Befriedigung bewusst wird; es ‚erfindet' das ödipale Hindernis, um seine Ehre (seinen Narzissmus) zu retten. Grunberger/Dessuant: Narzißmus (wie Anm. 22), S. 56 f.

27 Ebd. S. 71.

28 Ebd.

erlaubt, einander wiederzuerkennen und eben ähnlich zu sein. Tatsächlich gewinnt die narzisstische Gruppe ihren Zusammenhalt dank dieser Ähnlichkeit, wobei die Anhängerschaft der verschiedenen Mitglieder die Besetzung, die sie verbindet, qualitativ und quantitativ verstärkt. Die Ausstrahlung, die von den einen auf die anderen übergeht, ersetzt die stellvertretende Bestätigung, wenn diese am Anfang des Lebens individuell knapp oder schlecht zugeteilt wurde."[29] Und es ist der abschließende Baustein der Analyse, als den die Ähnlichkeit erzeugenden Vergleichspunkt das narzisstische Ideal in der die Gruppe leitenden Figur auszumachen, die eine maximale Besetzung stützt, mit der sich jedes Individuum identifiziert.[30]

Damit sind Grunberger und Dessuant scheinbar nah an Freuds Massenpsychologie, betonen aber, dass die narzisstische Gruppe andere Konstituenten aufweist als die Masse, insbesondere, was die idealisierte Führer-Figur betrifft. Nach Freud beziehen Massen ihren Kitt daraus, dass ihre Mitglieder „ein und dasselbe Objekt an die Stelle ihres Ichideals gesetzt und sich infolgedessen in ihrem Ich miteinander identifiziert haben."[31] Dieses Objekt ist libidinös besetzt, wobei die Libido, welche die Massen zusammenhält, weder homosexueller noch heterosexueller Natur, sondern gar nicht nach Geschlechtern differenziert ist, da sie „von den Zielen der Genitalorganisation der Libido völlig ab[sieht]."[32] Vielmehr geht es um die Selbstliebe des Ichs, das sich im Objekt spiegeln kann. Freud hat den Begriff des Ichideals in dem Aufsatz *Zur Einführung des Narzißmus* entwickelt, der sich von dem des Überichs darin unterscheidet, dass er narzisstischer Herkunft ist und keine repressive Instanz, sondern vielmehr einen Pol der Vollkommenheit darstellt, der den verlorenen Narzissmus der Kindheit ersetzen soll. Im Gegensatz zu Grunberger und Dessuant, die das pathogene Verharren im reinen Narzissmus durch eine misslungene Integration der anal-sadistischen sowie der ödipalen Triebe erklären, ist bei Freud das ideale Ich verknüpft mit der pathogenen Verdrängung von (ödipalen) Triebregungen, denen ein Hindernis oder ein Verbot (ethischer oder kultureller Natur) entgegensteht. „Dieselben Eindrücke, Erlebnisse, Impulse, Wunschregungen, welche der eine Mensch in sich gewähren läßt oder wenigstens bewußt verarbeitet, werden vom anderen in voller Empörung zurückgewiesen oder bereits vor ihrem Bewußtwerden erstickt ... Wir können sagen, der eine habe ein Ideal in sich aufgerichtet, an welchem er sein aktuelles Ich mißt, während dem anderen eine solche Idealbildung abgehe. Diesem Ideal gilt nun die Selbstliebe, welche in der Kindheit das wirkliche Ich genoß."[33] Es ist passend, dass den Überlegungen in Massenpsychologie und Ich-Analyse die sozialistischen Bewegungen der Genossen Pate gestanden haben, denn die Verdrängung, zu deren Begriff es gehört, dass sie bewusst und gewollt, „unterwerfend" vollzogen wird, ist ohne der Masse vorgängige autoritäre Gesellschaft und repressive

29 Ebd. S. 185.
30 Ebd. S. 186.
31 Freud: Massenpsychologie (wie Anm. 4), S. 128.
32 Ebd. S. 158.
33 Freud (wie Anm. 4), S. 160 f.

Familie nicht denkbar, deren Vorgaben anerkannt wurden. Es ist dann dieses aus der Unterwerfung geborene, gestrenge Überich, das Freud zunächst noch als Gewissen identifizierte, welches als „Zensor" über die Befriedigung des Ichs aus dem Ichideal wacht. Hier liegt nun gerade der Unterschied zu den Revoltierenden der narzisstischen Gruppe, die genau diesen Schritt der Unterwerfung nicht mitgegangen sind.

Das Bestechende und auch Bestürzende an Grunbergers und Dessuants Kritik an der narzisstischen Gruppe, die in eine Kritik an der christlichen Gemeinschaft mündet und von dort in stringenter Beweisführung zum Antisemitismus führt, ist, dass sich deren Phänomenologie so perfekt mit der der post-politischen Gruppe deckt.[34] In der Männergemeinschaft ist der ödipale Konflikt nicht „ungelöst" wie beim klassischen Neurotiker, der seine Inzest-Wünsche ungenügend verdrängt und in der Neurose auslebt, sondern er wird überhaupt „vermieden": Die Realität wird gehasst („gegen alles sein"), der Konflikt mit dem eigenen Vater hingegen nicht ausgetragen, die Familie als Keimzelle des Unglücks nicht angetastet; der unterdrückte Wunsch, die vehemente Opposition gegen den Vater, kehrt jedoch in dem zwanghaften Bedürfnis wieder, Stellvertreterkriege an allen Fronten zu führen, als müsste man das, um was es eigentlich geht, lautstark übertönen. Das Verhältnis zu den Objekten hat generell die Tendenz, als eines der Spiegelung des Selbst zu funktionieren, das damit auch anfällig für pathische Projektionen des Subjekts wird: das Objekt muss beständig, um der Enttäuschung durch die Realität Herr zu werden und die narzisstische Position nicht zu verlassen, überhöht oder aber, in Umkehrung der Polarität des Narzissmus, vernichtet werden. So ist naheliegend, weshalb durch Frauen als intellektuellen Widerpart so gerne hindurchgesehen wird, sie im Prinzip nicht ernsthaft, und wenn, dann nur sexuell neutralisiert als „burschikose Kommilitoninnen" zählen: Sie können, selbst noch so männlich identifiziert, aufgrund ihres anderen Geschlechts, ihrer anderen Stellung in der Familie, nicht Spiegel sein, können das Eigene viel schwieriger als ein Gleiches zurückspiegeln, es sei denn in der Verliebtheit (was jede Gruppe in eine Krise stürzt, da sich hier der Einzelne in seinen individuellen Strebungen und Bedürfnissen zeigt).[35] Die Tendenz zur Spiegelung macht sich auch in jener Ideologiekritik bemerkbar, die im an sich asexuellen Kontext so gerne lobpreisend vom bedrohten und deshalb zu rettenden Geschlecht spricht

34 Angeblich haben Grunberger und Dessuant bei ihrer Kritik die Gruppierung um Lacan durch seine Jünger im Auge; explizit ist Grunbergers Bezug auf die linken Gruppen des Mai '68 jedoch in dem gemeinsam mit der Psychoanalytikerin Janine Chasseguet-Smirgel verfassten Buch *L'Univers contestationnaire*, das 1969 unter dem Pseudonym André Stéphane erschien, welches sich mit dem anti-ödipalen Narzissmus der Studenten befasst (neu aufgelegt 2004 unter den Klarnamen der Autoren).

35 Freud sieht im Zustand des Verliebtseins einen eigentümlichen, fast neurotischen Zwang, der aus der Sexualüberschätzung des Objektes rührt. Diese entstammt nun wieder aus dem ursprünglichen Narzissmus des Kindes und wird auf das Sexualobjekt übertragen: die Ich-Libido verarmt zugunsten des Objekts (Zur Einführung des Narzißmus, wie Anm. 24, S. 154 f.). Grunberger und Dessuant spinnen diese Idee weiter und sehen in den Liebespaaren Verschmelzungen („oft auch nur Verschmelzungen, was die Dinge erschwert"), in denen jeder sein eigenes Bild im anderen spiegelt (Narzißmus, wie Anm. 22, S. 42).

oder das gelungene Verhältnis zu den Objekten generell, als gäbe es die Kritik an der Erkenntnistheorie nicht, als ein libidinöses beschreibt, z. B. in der Kunst. Im Beharren auf dem Vorrang des Objekts in der ästhetischen Erfahrung wird das übertönt, was eben nicht ist: der fehlende Vorrang des Objekts, sein Missbrauch, die Einspeisung ins eigene System und somit letztlich die Präponderanz des Subjekts. So läuft auch der beschwörend artikulierte Wunsch nach Überwältigtwerden durchs Objekt, also der Kurzschluss von ästhetischer mit sexueller Erfahrung, auf die ersehnte Objektverschmelzung des Narzissten hinaus, in der dieser von der Zumutung befreit ist, das Ich vom Nicht-Ich zu unterscheiden, den Anderen als Anderen wahrzunehmen, der eine nicht zu überwindende, zu respektierende Grenze hat. Adorno, der beständig als Gewährsmann für das Konzept der solipsistischen, ins Sexuelle hineinreichenden Objekterfahrung herangezogen wird (die zwangsläufig mit niemandem mehr geteilt werden kann) hat ein gelungenes Subjekt-Objekt-Verhältnis hingegen in den vielfältigsten Formulierungen zum Ausdruck gebracht: „Wäre Spekulation über den Stand der Versöhnung erlaubt, so ließe in ihm weder die ununterschiedene Einheit von Subjekt und Objekt, noch ihre feindselige Antithetik sich vorstellen; eher die Kommunikation des Unterschiedenen."[36]

Ins Bild passt auch das Verhältnis des anti-ödipalen Narzissten zur analytischen Kur, denn der Ideologiekritiker der post-politischen Gruppe muss den Analytiker (ungeachtet seines Geschlechts) als Repräsentanten der ödipalen Welt ablehnen. Dabei entsteht das Paradox, dass unermüdlich auf die falsche Gesellschaft reflektiert und diese kritisiert wird, die Reflexion auf die eigene Teilhabe an der herrschenden Praxis allerdings nicht stattfindet. Dies erklärt das Auftauchen eines gänzlich autoritären und bislang auch beleidigten Tons („es verbietet sich für erwachsene Menschen …") gerade auch im Eintreten gegen das Autoritäre der Gesellschaft. Dieser Ton des Autoritären und irgendwie notorisch Beleidigten ist kein akzidentielles Supplément, über das sich geschmacklich streiten ließe und welches deshalb auch zu ignorieren wäre, sondern er gehört zur Sache des Gekränkten, dem es um Akzeptanz und Revolte in einem geht, um die Synthese von überstrengem Überich einerseits und nach Vollkommenheit strebendem Ichideal andererseits. Diesem Konflikt sich zu stellen wird jedoch ausgewichen. Die Analyse im Sessel oder auf der Couch im Schatten des ganz realen Analytikers, Grundbedingung dafür, den eigenen Narzissmus, schwankend zwischen manischer Selbsterhöhung und depressiver Selbsterniedrigung, sowie die Triebregulierung im Verhältnis zu den realen und den virtuellen Objekten auch in der Übertragung, also im augenblicklichen Gegenüber zu reflektieren, steht als konformistische, zur Einpassung ins System verkommene Ich-Psychologie, als bürgerliche „Therapie" unter Verdacht. Für den anti-ödipalen Narzissten ist es undenkbar, den Analytiker oder die Analytikerin als

36 Theodor W. Adorno: Zu Subjekt und Objekt. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 10.2. Frankfurt am Main 1997, S. 743.

vorübergehendes Über-Ich anzuerkennen, welches im Laufe der Kur freilich abgebaut werden soll.[37] Freuds Begriffe, denen immer etwas Tastendes und Suchendes innewohnt, werden erlernt als seien sie objektive, notwendige, nicht revidierbare Kategorien, weil die Erfahrung oder fortschreitende Erkenntnis nichts anderes lehren könnte; unter sie erfolgt die Subsumtion ohne Erfahrung; das, was selbstreflexiv verflüssigt werden sollte, indem der sich im Symptom verbergende Konflikt zu Tage gefördert und bearbeitet wird, gerinnt verdinglicht zur ewigen und unvergänglichen Struktur und damit zu einem Objekt, das im Kollektiv der Gruppe aus Begriffen heraus angeeignet werden kann. Damit aber wird der Psychoanalyse ihre Sprengkraft genommen und wird zur Theorie, die ihren Gegenstand in seiner ganzen Falschheit verdoppelt, anstatt bestimmt zu negieren. Das Axiom der materialistischen Kritik, nämlich in der Gegenwart die Potentiale einer vernünftigen Zukunft zu erkennen, was auch für die Psychoanalyse gilt, wird suspendiert.

Zur narzisstischen Gruppe gehört es, dass die Identifikation keineswegs mit starken, sondern mit eigentlich schwachen, zweifelnden Figuren erfolgt; dies unterscheidet sie von der Masse, deren Führer zwar auch als „absolut narzisstisch" erscheint, aber eben „selbstsicher und selbständig", die Seinen wie ein Vater in „Herrennatur" „in gleicher und gerechter Weise" liebend"[38]. In der zweifelnden bis depressiven Führerfigur des Christus findet der Enttäuschte die gekränkte eigene Imago par excellence. So ist der Führer auch eine Art „Liebeswahl", nämlich eine Objektwahl nach dem narzisstischen Typus „was man selbst ist"[39]: Eine im Leiden an der Welt idealisierte Figur, die ihr Charisma daraus bezieht, durch das Leiden die Kraft zu mobilisieren, die Welt aus den Angeln heben zu wollen. Der Schwache braucht aber die Geborgenheit bietende Gefolgschaft wie eine Mutter, um sich in ihr zu spiegeln, um das Spiel der Mimesis beständig zu wiederholen, das für den Säugling der erste Schritt auf dem Königsweg der Ichbildung ist; Führer und Gefolgschaft bilden einen unverbrüchlichen Bund, denn die narzisstische Widerspiegelung ist eines der Bande absoluter Freundschaft. Der je andere erweist sich so als Instrument für die Balance des eigenen, prekären Charakters.

## VI. Abschied von den Eltern

Es scheint sich eine Tendenz abzuzeichnen, in der die Polit-Gruppe die an den Stalinismus angelehnte Pyramidenstruktur der Masse mit der Verherrlichung eines zentralen Organs, die eine ewige Schuld gegenüber dem Vater abträgt und deshalb dem Ödipus

37 Es ist wiederum der Gewährsmann Adorno, der die Bewusstmachung unbewusst wirkender, archaischer Tabus und damit die Aufhebung ihres unwiderstehlichen Zwanges als Leistung der Vernunft einfordert: „wäre ein Zustand allseitiger rationaler Aktualität vorstellbar, so etablierte sich kein Überich." Vgl. Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Frankfurt am Main 1994, S. 269).

38 Freud: Massenpsychologie (wie Anm. 4), S. 138 f.

39 Freud: Zur Einführung des Narzißmus (wie Anm. 24), S. 156.

auf unbewusste Weise huldigt, ablegt und sich zur narzisstischen Gruppe umformiert. Es ist ihre Crux, in der Trauer über das, was dem Individuum durch eine als Enttäuschung erfahrbare Realität mit ihren teils gewaltsamen Zumutungen in einem anstrengenden Prozess des ‚Erwachsenwerdens' widerfährt, die anti-ödipale narzisstische Position nicht aufgeben zu können mit all ihrer Destruktivität, die bis zur virtuellen Vernichtung des Objekts reicht. Die Gruppe als Schutzraum ist der Ort, an dem sowohl die Einheit mit der Mutter als auch die Identifikation mit dem Vater gelebt werden kann. Masse und Gruppe gemeinsam ist es, den Trieb, für den nicht zuletzt die Frauen stehen, entweder auszulagern oder auf ihn verzichten zu müssen und eigenes Schuldgefühl und Versagen auf versagende Objekte zu projizieren. Grunbergers und Dessuants Stärke ist es, diese Position bis ins Letzte ausgezeichnet zu haben und damit den Nerv jener zu treffen, die sich aus dem narzisstischen Umfeld der christlich-abendländischen Kultur den Weg in die Realität bahnen müssen und dabei der regressiven Versuchung erliegen. Sie kontrastieren der Kritik der narzisstischen Gruppe das Idealbild einer psycho-sexuellen Entwicklung, an deren Ende die narzisstisch-ödipale Synthese des Individuums steht, welches seine narzisstische Erfüllung im Triebleben der Realität sucht und nicht im Reich der Illusion, dessen Vorstellung sich dem regressiven Wunsch nach einem unwiederbringlichen, ursprünglichen Zustand verdankt. Man ist versucht, mit Horkheimer und Adorno zu fragen, ob hier nicht in revisionistischer Manier das falsch Rebellische im Namen des Falschen denunziert wird, das heißt: bei aller treffenden Kritik eine Volte hin zur Affirmation geschlagen wird. Denn der Narzissmus wird um den Preis kritisiert, dass das, was im Rahmen einer glücklichen Liebe prekär gelingen mag, nämlich „die Rückkehr der Objektlibido zum Ich, deren Verwandlung in Narzissmus"[40], auf die Gesellschaft übertragen und so das emanzipative Potential der Psychoanalyse verspielt wird: In der Forderung ans Individuum, den „lebensgeschichtlichen Ödipus" idealerweise so zu lösen, dass Ichideal und Überich konvergieren, und sich so in die Abstammungslinie der Gesellschaft einzuschreiben, wird der Reproduktion der falschen Gesellschaft das Wort geredet, deren Keimzelle die unselige Familie ist. Es wäre daher mit Freud und Adorno festzuhalten, dass sich eine wirkliche Veränderung der Kultur nur durch die Ablösung von den Eltern und damit durch die individuelle Bewusstmachung des Unbewussten, welches als Zwang gegen sich und andere wirkt, vollziehen kann. Andernfalls ist ein echter Fortschritt der Gesellschaft hin zu dem, was bislang noch größenwahnsinnig den Namen „Kommunismus" trug, nicht denkbar; der Eintritt für diesen bleibt solange letztlich ein Selbstbetrug, eine Regression, die sich einen Zustand wünscht, der nie eintreten wird.

40 Ebd. S. 167.

DASCHA [zu TSCHUMALOW]: Geh weinen mit der Bourgeoisie, Besitzer.

*Pause. Dascha packt ihre Sachen in ein Bündel.*

TSCHUMALOW *lacht*: Ja. Hau mir auf den Schädel, bis ichs gelernt hab. Aber wer sagts mir, wenn Du gehst.

*Umarmt sie.*

...

TSCHUMALOW: Bleib, Dascha.

DASCHA: Ich kann nicht, Gleb.[41]

41 Heiner Müller: Zement. Werke. Bd. 4. Frankfurt am Main 2001, S. 439.

Renate Göllner

# Verdrängung der Bisexualität

## Chasseguet-Smirgel, Grunberger und Lacan

### Anti-Ödipus als Gegensouverän

Es sagt einiges über den Zustand der Psychoanalyse aus, dass in deren Öffentlichkeit die Arbeiten von Janine Chasseguet-Smirgel und Béla Grunberger heute entweder ignoriert oder nur noch am Rande zur Kenntnis genommen werden.[1] Dabei hatte Grunberger in der *Société Psychoanalytique de Paris* einmal großen Einfluss (nach der Lehranalyse bei Sacha Nacht organisierte er bereits in den 1950er Jahren die ersten Konferenzen und Seminare zu Sándor Ferenczi, Karl Abraham und Melanie Klein und war Mitbegründer des Frankfurter Sigmund-Freud-Instituts); ebenso Chasseguet-Smirgel, die neben ihrer Tätigkeit an der Universität als Lehranalytikerin und Vizepräsidentin der *Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung* wirkte.[2] Wenn von ihren Arbeiten kaum mehr die Rede ist, so hängt dies gewiss mit dem Siegeszug von Lacan zusammen, der von Anfang an ihr Gegenspieler war. Genau betrachtet hat es jedoch damit zu tun, dass sie im Grunde die einzigen sind, die Psychoanalyse nach Auschwitz als die zentrale Frage jedes Versuchs begreifen, die Lehre Freuds fortzuführen. Grunbergers letztes großes Buch – *Narzißmus, Christentum, Antisemitismus* von 1997 –, das er zusammen mit Pierre Dessuant schrieb und das zumindest außerhalb der psychoanalytischen Kreise einige Anerkennung fand, hat das wie ein abschließendes Manifest noch einmal unterstrichen. Darin findet sich eine Fußnote, die den biographischen Zusammenhang offenlegt: „Im Dorf eines Landes in Mitteleuropa wohnte zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein kleiner jüdischer Junge verzückt der katholischen Prozession zum 15. August (Mariä Himmelfahrt) bei. Das kleine Mädchen, ganz in Weiß gekleidet, das die Jungfrau verkörperte, bemerkte ihn: ‚Schafft mir diesen Judenjungen weg'! befahl sie einem Mann in ihrem Gefolge, der

1 In Élisabeth Rudinescos und Michel Plons *Wörterbuch der Psychoanalyse* (Wien; New York 2004), worin sich auch ein eigenes Kapitel über Frankreich findet, wird keiner der beiden Analytiker auch nur namentlich erwähnt.

2 Janine Chasseguet-Smirgel gab das wahrscheinlich erste Buch nach 1945 über weibliche Sexualität heraus, sie befasste sich in ihren Arbeiten unter anderem mit Kreativität und Perversion, Narzissmus und Ichideal und schrieb in diesem Zusammenhang auch über Kunst.

daraufhin den Jungen brutal in den Schmutz stieß. Dies war für ihn der erste Kontakt mit der Verfolgung. Das kleine Mädchen, das sich mit der Jungfrau identifizierte, konnte es nicht ertragen, daß ein ‚jüdisches Hindernis' seine narzißtische Himmelfahrt störte; und was könnte es auch Schöneres geben, als in Körper und Seele vereint zum Himmel emporzusteigen? Der kleine Junge aus dieser wahren Geschichte wurde, nachdem er erwachsen geworden war, Psychoanalytiker, ein Beruf, der es ihm unter anderem erlaubte, das antisemitische ‚Geheimnis' besser zu verstehen."[3] Grunberger, 1903 in einer jüdischen Familie im damals ungarischen Nagyvárad (heute Oradea in Rumänien) geboren, besuchte in Budapest unter dem Horthy-Regime das Gymnasium; nach seinem vergeblichen Versuch, in Deutschland einen Studienplatz zu finden, studierte er zunächst in der Schweiz, am Genfer *École des sciences économiques et sociales*, interessierte sich aber zugleich für die psychiatrische Arbeit von Eugen Bleuler in der Zürcher Klinik Burghölzli, zu dem er Kontakt aufnahm. Da man ihm die Arbeitsgenehmigung in der Schweiz verweigerte, übersiedelte er nach Frankreich, und als zwei Tage später der Zweite Weltkrieg begann, entschloss sich Grunberger, an der Seite der französischen Armee gegen die Deutschen zu kämpfen, wurde aber zurückgewiesen und begann ein Medizinstudium in Grenoble. Im Juni 1940, nach der Niederlage Frankreichs, plante er seine Flucht nach England, wurde aber im Lager Oloron interniert, aus dem er jedoch noch im selben Jahr entkommen konnte. Zurückgekehrt nach Grenoble war seine Lage bedrohlicher denn je, zumal die Deutschen hier anstelle der Italiener die Besatzung übernahmen: Grunberger lebte in ständig wechselnden Verstecken und unterstützte zugleich die „maquisards", indem er etwa beim Transport von Waffen half.[4] Nach der Befreiung erfährt er, dass nahezu seine gesamte Familie in Auschwitz ermordet worden war.

Janine Chasseguet-Smirgel, die bei Grunberger die Lehranalyse absolvierte, war 1928 als Tochter russisch-polnischer Einwanderer in Paris geboren worden. Auch sie hatte jüdische Verwandte, die von den Nationalsozialisten ermordet wurden. Damit standen Grunberger und Chasseguet-Smirgel beileibe nicht allein unter jenen Psychoanalytikern jüdischer Herkunft, die den Nationalsozialismus überlebt hatten. Was in ihrer Arbeit jedoch deutlicher als bei anderen zum Ausdruck kommt, ist die fundamentale Einsicht, dass die Shoah die psychoanalytischen Begriffe selbst nicht unberührt lassen kann; dass es nötig ist, mit den der Psychoanalyse eigenen Mitteln einen kategorischen Imperativ nach Auschwitz zu formulieren. So war Grunberger nicht ein Narzissmus-Forscher unter anderen, wie er heute gerne rezipiert wird, sondern der Narzissmus rückte in den Mittelpunkt seines und Chasseguet-Smirgels Interesses, weil sie in ihm den Schlüssel sahen, die Entstehung des Nationalsozialismus zu begreifen und die Wiederholung

3 Béla Grunberger; Pierre Dessuant: Narzißmus, Christentum, Antisemitismus. Eine psychoanalytische Untersuchung. Stuttgart 2000, S. 23.

4 Zur Biographie Grunbergers siehe Pierre Dessuant: Béla Grunberger. Paris 1999.

von Auschwitz zu verhindern. Chasseguet-Smirgel spricht von der „Psychoanalyse als Bollwerk gegen die Barbarei“[5].

Die drohende Wiederholung von Auschwitz stand ihnen aber vor allem in Gestalt der linken Protestbewegung der 1960er Jahre und der Neuen Linken vor Augen. Ihre scharfe Kritik an den regressiven Tendenzen dieser Bewegung publizierten sie zunächst unter Pseudonym: Die Schrift *L'univers contestationaire* von 1969[6] spielt schon im Titel auf den Nationalsozialismus an, auf *L'univers concentrationnaire*, das berühmte Buch von David Rousset über die nationalsozialistischen Lager. Wie Léon Poliakov, auf den sie sich auch berufen, polemisierten sie darin nicht zuletzt gegen den Antisemitismus der Linken, der nach dem Sechs-Tage-Krieg als Antizionismus virulent wurde. Angesichts dieser so offen vertretenen Opposition, die ihnen den Ruf eintrug, Reaktionäre zu sein, wodurch sie schließlich auch in Frankreich und international unter Psychoanalytikern weitgehend an den Rand gedrängt wurden, können Chasseguet-Smirgel und Grunberger mit Fug und Recht als *die* Neokonservativen der Psychoanalyse bezeichnet werden. Im Unterschied zu anderen *Neocons* folgten sie allerdings entschiedener einem besonderen antideutschen Impuls, der letztlich auf den nationalen Zusammenhalt der postnazistischen Gesellschaft zielte. Das Problem der zweiten oder dritten Generation der Deutschen sei eben nicht, so Chasseguet-Smirgel, dass „sie keine Schuld trägt, sondern daß sie diese Schuld nicht depressiv verarbeiten kann“.[7] Damit war nebenbei auch Mitscherlichs berühmtes Buch demaskiert, das die Trauerarbeit im Gegenteil für den Verlust des Führers einforderte. In ihrem Aufsatz mit dem bezeichnenden Titel *Das Grüne Theater* spricht Chasseguet-Smirgel von den beklemmenden Auswirkungen solcher Schuldabwehr, die viele Deutsche dazu veranlasse, sich auf trübe Weise mit den Opfern ihrer Eltern oder Großeltern zu identifizieren. In dem sie sich wie die Juden, über die freilich geschwiegen wird, als Opfer von Abgasen fühlen und vom „atomaren Holocaust“ reden, setzten sie sich unbewusst an deren Stelle in der Welt. Statt die persekutorische Schuld in depressive Schuld zu verwandeln und dadurch zu überwinden, werde die entstellte, verstümmelte, zensierte Vergangenheit aktualisiert und die Katastrophe auf die Gegenwart projiziert, die sich hier und jetzt ereignen würde.[8] Konsequent war Chasseguet-Smirgels Parteinahme für Israel; damit in Zusammenhang steht ihre Polemik gegen Joschka Fischer, der das von christlichen Milizen begangene Massaker in Sabra und Shatila dem berühmten Bild eines Jungen mit Mütze und erhobenen Händen aus dem Warschauer Getto gegenüberstellte und auf diese Weise ein falsche Gleichung zwi-

5 Janine Chasseguet-Smirgel: Das Paradoxon der Freudschen Methode. In: Dies.: Zwei Bäume im Garten. Zur psychologischen Bedeutung der Vater- und Mutterbilder. Stuttgart 1992, S. 177.

6 Die Neuauflage von 2004 erschien dann unter beider Namen im Pariser Verlag Éditions In Press. Auf der Schleife des Verlags über dem Buchumschlag steht: „Mai 68: Quel héritage aujourd'hui?“

7 Janine Chasseguet-Smirgel: Das grüne Theater. In: Dies.: Zwei Bäume im Garten. Stuttgart 1992, S. XIX.

8 Ebd. S. 158.

schen den Verbrechen suggerieren wollte. So wundert es nicht mehr, dass Grunbergers und Chasseguet-Smirgels Arbeiten insbesondere in Deutschland Geheimtipps blieben.

Das Universum des Protestes musste sich für Chasseguet-Smirgel und Grunberger in der Schrift *Anti-Ödipus* von Deleuze und Guattari verkörpern, denn darin schienen alle regressiven Potentiale der Protestbewegung zusammengeführt und komprimiert.[9] Doch der eigentliche Kontrahent war und blieb Lacan, den sie, wie er selbst berichtete, des intellektuellen „Terrorismus" zeihten.[10] Tatsächlich stiftete die Umdeutung, die Lacan an der Freudschen Lehre mit Heideggers Begriffen vornahm, so etwas wie eine Intimfeindschaft: Denn auch Lacans Theorie, welche die Suprematie des Symbolischen übers Imaginäre setzt, kann als Kritik des Narzissmus gelesen werden, schlägt sich wie Chasseguet-Smirgel und Grunberger bedingungslos auf die Seite der genitalen Organisation gegenüber den polymorph-perversen Trieben, auf die Seite des Gesetzes und also des Vaters. Sie entspricht daher nicht dem Schema, das Chasseguet-Smirgel und Grunberger als reaktionäre, regressive Konzeptionen kritisieren. Die Differenz der beiden ‚Schulen' aber wird nicht zufällig schon in der Frage der weiblichen Sexualität flagrant.

## Narzissmus als Ursprungstheorie

So groß die Verdienste von Chasseguet-Smirgel und Grunberger sind, die Bedeutung des Narzissmus für die Regression in religiösen und politischen Bewegungen sichtbar zu machen, und wie wichtig ihre Beiträge zur Analyse des Antisemitismus sind: Indem sie im Politischen selbst diese Erscheinungen unmittelbar vom psychoanalytischen Befund narzisstischer Störungen ableiten, erweist sich auch das Fundament ihres Narzissmus-Begriffs als biologistisches Denken.

Der Narzissmus, wie ihn Grunberger und Chasseguet-Smirgel verstehen, regrediert auf den pränatalen Zustand. Er ist gekennzeichnet durch einen „Zustand der Hochstimmung, durch ein Gefühl der Ganzheit und Vollkommenheit, der Selbstüberschätzung, der Eigenliebe, von Allmacht und Erhabenheit, durch das Gefühl der Unendlichkeit, der Unfehlbarkeit und Unsterblichkeit, der Reinheit und Einmaligkeit, „deren Wurzeln in die besonderen Existenzbedingungen des Fetus hinabreichen."[11] Dieses Gefühl der pränatalen Koenästhesie bleibt also, wie vage und unbestimmt auch immer,

9 Dessuant formulierte sogar die Spekulation, dass ohne *L'univers contestationnaire* Deleuze und Guattari auch nicht zu ihrem *Anti-Ödipus* inspiriert worden wären (Dessuant: Béla Grunberger, wie Anm. 4, S. 19).

10 Le Séminaire de Jacques Lacan. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Livre XVI. D'un autre à l'autre 1968 – 1969. Paris 2006, S. 267. Dabei hatte alles so nett begonnen: Als Lacan inmitten der Turbulenzen und Spaltungen der französischen Psychoanalyse der 1950er Jahre Grunberger für seine Sache gewinnen wollte, lehnte der zwar die Satzungen der Lacanschen Dissidenz ab, nahm aber die Einladung gerne an, mit ihm Champagner zu trinken (Dessuant: Béla Grunberger, wie Anm. 4, S. 13).

11 Grunberger/Dessuant: Narzißmus, Christentum, Antisemitismus (wie Anm. 3), S. 43.

als „Prägung“ und „Erinnerungsspur“ eines idealen Zustandes erhalten, den das Individuum immer wieder phantasiert, nachdem es sich sehnt und der den Ursprung der Selbstüberschätzung des Erlebens bildet. Die Ableitung des Narzissmus aus der pränatalen Existenz ermöglicht es zwar, den Narzissmus als Gegensatz zum Ödipus-Konflikt, als falschen Ausweg aus diesem Konflikt zu zeigen, der letztlich alle Regression beinhaltet, aber sie hat zugleich auch fatale Folgen für die Bestimmung der Sexualität und führt letztlich zu einer Entwertung der Triebtheorie.

Freud hatte die Annahme einer derartigen vorgeburtlichen Ursprungstheorie zunächst nicht geteilt: Der primäre Narzissmus kennzeichnet für ihn zuallererst jene frühkindliche Periode, in der das Individuum sich selbst zum Liebesobjekt nimmt, in der es sich selbst überschätzt und wunschlos zufrieden ist, *bevor es äußere Objekte wählt*. Mit diesem *Bevor* ist noch nicht intendiert, dass es sich nach dem vorgeburtlichen Zustand zurücksehnen könnte. Erst in späteren Schriften, im Zusammenhang mit der sogenannten zweiten Topik, spricht auch Freud einmal *en passant* von einem ersten Zustand, der vor der Bildung des Ichs liege und dessen Urbild das intra-uterine Leben sei.[12] Dass Freud dieser doch fundamentalen Annahme aber auch weiterhin keine große Bedeutung beimaß, hängt wohl damit zusammen, dass er davor zurückschreckte, in einem Ursprungszustand bereits die Erklärung zu haben, von der sich die erst noch zu analysierenden Konflikte umstandslos ableiten ließen. Denn wie wäre so ein ‚Urzustand‘ vor dem Bewusstsein überhaupt zu denken? Was wäre das gemeinsame Dritte, das Ich, das alle meine Vorstellungen begleiten muss können, wodurch sich das Individuum an seine intra-uterine Existenz „erinnert“? Würde solch eine lebenslange „Erinnerungsspur“ narzisstischen Glücks nicht voraussetzen, dass bereits der Fötus Bewusstsein hat und also in einem Subjekt-Objekt-Verhältnis gedacht wird? Wenn alle Widersprüche aus einer ursprünglich objektlosen Einheit und nicht aus einer wie immer schon vorausgesetzten Beziehung stammen, verfällt die Theorie dem Mythos. So wird hier in letzter Konsequenz von der konstitutiven Bedeutung der Gewalt in der Familie abstrahiert, die Freud gerade in der Kastrationsdrohung festhält. Für Grunberger erfindet nämlich das Kind selbst diese Drohung, das „ödipale Hindernis, um seine Ehre (seinen Narzißmus) zu retten“, da es sich der Ungleichheit zwischen seinem Wunsch und der Ausstattung zu dessen Befriedigung im Vergleich zum erwachsenen Objekt bewusst wird. Es „wählt das Verbot, das es der Impotenz (der Scham) vorzieht“.[13] Diese Theorie des Narzissmus entwickelt alle Widersprüche aus dem Verlust einer ursprünglichen objektlosen Einheit, nicht aus den immer schon vorausgesetzten Beziehungen zwischen den Menschen. „Der ödipale Wunsch und sein Verbot entstammen derselben Quelle, das heißt, dem Kind.“[14] Sie entstammen nicht mehr einem gesellschaftlichen Verhältnis: das Kind

12 Sigmund Freud: Hemmung, Symptom und Angst. Gesammelte Werke. Hrsg. v. Anna Freud u. a. Bd. 14. Frankfurt am Main 1999, S. 169.

13 Grunberger/Dessuant: Narzißmus, Christentum, Antisemitismus. (wie Anm. 3), S. 56 f.

14 Ebd.

wird zu einem biologischen Subjekt-Objekt, der pränatale Zustand zum *Apriori* der Psychoanalyse. Letztlich wird der Narzissmus unmittelbar der Materie zugeschrieben: „Der Narzißmus gehört zum inneren Wesen dieser biologischen Materie, aus der er besteht."[15] Was Grunberger diesem Narzissmus nun entgegensetzt, versteht er gleichfalls nicht als gesellschaftliches Verhältnis und Natur zugleich, sondern ausschließlich als „menschliche Natur": den Ödipus-Konflikt. Diese menschliche Natur sei gleichsam eine höhere Form der Materie, die vor der niederen zu retten sei. Das Höhere darin könne aber offenbar nur durch die richtige Religion, die jüdische, und die richtige Psychoanalyse, die Freudsche, verstanden werden.

In dem Buch *Freud oder Reich? Psychoanalyse und Illusion*, in dem Chasseguet-Smirgel und Grunberger die Kritik an Herbert Marcuse aus *L'univers contestationnaire* wiederaufnahmen und auf die Begeisterung der Linken für Wilhelm Reich anzuwenden suchten, heißt es sogar, dass „die gesellschaftlichen Einrichtungen" als solche „eine Exosmose des Unbewußten" darstellen, „eine *Projektion* der Triebe und der Triebabwehr".[16] Die frühen Schriften von Freud werden insofern kritisiert, als sie, wie in *Totem und Tabu*, noch ein historisches Ereignis und einen gesellschaftlichen Prozess, eben den Mord am Vater der Urhorde durch die Brüderschaft, angenommen haben, um den Ödipuskomplex zu erklären; dass sie noch von gesellschaftlichen Bedingungen der Neurose ausgingen, die geändert werden können, und nicht wie dann der späte Freud – so ihre fragwürdige Auffassung – ausschließlich von der unabänderlichen „menschlichen Natur"; eben selbst die Kastrationsdrohung erscheint Chasseguet-Smirgel und Grunberger nicht als wie indirekt auch immer geäußerte, reale Drohung im Zusammenhang familialer Herrschaftsverhältnisse, sondern einzig aus der Phantasie des Kindes geboren, das sich der Tatsache seiner biologischen Unfähigkeit zum Vollzug des Geschlechtsakts bewusst werde und sie auf solche Weise zu verarbeiten suche.

Während also Chasseguet-Smirgel und Grunberger alles Gesellschaftliche in der menschlichen Natur, die den Ödipus aus sich heraus produziere, und in der biologischen Materie, aus welcher der Narzissmus bestehe, zum Verschwinden bringen, beruht umgekehrt Lacans gesamte Theorie gleichsam auf der vollständigen Negation der Natur wie der Materie. Dadurch rückt bei Chasseguet-Smirgel und Grunberger die weibliche Sexualität in ein merkwürdiges Licht: sie wird dazu verwendet, die biologische Materie so zu repräsentieren, dass sie der Austragung des Ödipus-Konflikts nicht gefährlich werden kann: sie wird als Narzissmus begriffen, aber nur als gezähmter Narzissmus bejaht, während sie bei Lacan überhaupt nicht existiert.

15 Ebd. S. 24.

16 Janine Chasseguet-Smirgel; Béla Grunberger: Freud oder Reich? Psychoanalyse und Illusion. Frankfurt am Main 1979, S. 140.

La sexualité feminine

In den *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* charakterisierte Freud die Sexualität des kleinen Mädchens als durchaus männlich.[17] Sie verlaufe bei Buben und Mädchen bis ins dritte oder vierte Lebensjahr im Wesentlichen identisch. Der männliche Körper wird dem weiblichen gleichsetzt, ein Unterschied existiert allerdings insofern, als der Knabe einen Penis besitzt, das Mädchen aber als kastriert betrachtet wird, das heißt: eine eigenständige auf die weibliche Anatomie zentrierte Entwicklung bleibt unberücksichtigt. Auf der Basis dieser primären Männlichkeit entwickle sich dann die weibliche Geschlechtsidentität, wobei das Geschlechtsleben des Mädchens buchstäblich in zwei Phasen zerfalle, „von denen die erste männlichen Charakter hat; die zweite ist die spezifisch weibliche".[18] Der männliche und der weibliche Charakter erscheinen so zwar als anatomisches „Schicksal", doch bleibt hier die Frage offen, was die Anatomie gesellschaftlich zum Schicksal werden lässt, wie und warum also der Fokus auf den Penis des Knaben gelegt wird.

„Impliziert nicht die pseudomännliche Klitoris, die aufgegeben werden muß, das Beharren darauf, daß die Frau kastriert sein muß?", fragt Chasseguet-Smirgel[19] und meint, dass „die Theorie des phallischen Monismus nicht einer realen Unkenntnis der Vagina entspricht, sondern einer Ichspaltung oder der Verdrängung eines früheren Wissens."[20] Der Penisneid sei im Grunde nur symbolischer Ausdruck eines anderen Wunsches: „Die Frau will kein Mann sein, sie will sich von der Mutter befreien und vollkommen, autonom, Frau sein."[21] Doch zielt ihre Argumentation letztlich darauf, in der Ichspaltung gleichsam die Einlösung unbedingt zu bejahender Notwendigkeit zu sehen. Frau sein bedeutet in erster Linie, dass die Frau ihrer biologischen und menschlichen Aufgabe nachkommt: Diese allmächtige Teleologie zeigt sich insbesondere in dem als untrennbar behaupteten Zusammenhang zwischen Penetration und Befruchtung: „Meiner Ansicht nach drückt dieser Wunsch – den Freud für regressiv hält – einen ausgesprochenen authentischen Wunsch aus: den Penis zu behalten, um von ihm befruchtet zu werden. Im Unbewußten scheint mir der weibliche Sexualwunsch nach dem Eindringen des Penis untrennbar von seiner biologischen Bestimmung, der Befruchtung, oder mit den Worten von E. Jones, den Penis zu behalten, um ein Kind aus ihm zu machen."[22] Es ist darum wenig erstaunlich, wie wenig Platz der Lust in Chasseguet-Smirgels Theorie eingeräumt wird: sie erscheint nur als Vehikel der Fortpflanzung.

17 Sigmund Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. Gesammelte Werke. Bd. 5. Frankfurt am Main 1999, S. 120.
18 Sigmund Freud: Über die weibliche Sexualität. Gesammelte Werke. Bd. 15. Frankfurt am Main 1999, S. 520.
19 Janine Chasseguet-Smirgel: Bemerkungen zu Mutterkonflikt, Weiblichkeit und Realitätszerstörung. In: Psyche 9/1975, S. 806.
20 Janine Chasseguet-Smirgel: Das Paradoxon der Freudschen Methode. In: Dies.: Zwei Bäume im Garten. Stuttgart 1992, S. 3.
21 Janine Chasseguet-Smirgel: Die weiblichen Schuldgefühle. In: Dies. (Hg.): Psychoanalyse der weiblichen Sexualität. Nördlingen 1974, S. 166.
22 Ebd. S. 187.

Chasseguet-Smirgel folgt darin der Narzissmus-Konzeption, wie sie Grunberger entfaltet hatte. Diese geht von einer genuin heterosexuellen Orientierung des Mädchens aus, die durch ‚Pflege' lediglich aktiviert wird. Durch diese kategorische Setzung einer genuinen primären Heterosexualität wird im Grunde bereits das Freudsche Konzept der Bisexualität stillschweigend eliminiert. Ebenso problematisch ist der Umstand, dass Grunberger die weibliche Sexualität getrennt von der Trieblehre untersucht.[23] Wieder ist es der Narzissmus, der als Ausgangspunkt der Überlegung dem Instanzenmodell zugeordnet wird, und gleichberechtigt neben Es, Ich und Über-Ich rangiert. Den prinzipiellen psychosexuellen Unterschied, die Besonderheit der Frau, begründet diese Theorie mit einer Versagung, mit der das weibliche Leben beginne und die von zentraler und folgenschwerer Bedeutung sei. Denn in anderer Weise als der Knabe erfahre das Mädchen eine frühe narzisstische Kränkung, deren Folge die Ursache von Störungen bilde. Es müsse nämlich, ganz im Gegensatz zum Knaben, auf ein wirkliches Objekt verzichten, da ein solches nur vom anderen Geschlecht sein könne. Dadurch werde „die Mutter zum bloßen Ersatz für das adäquate Sexualobjekt". Aus diesem Grund würde die spezifische weibliche Ausgangssituation, das prägenitale Stadium als besonders frustrierend erlebt, was dazu führe, dass die prägenitalen Komponenten der Sexualität verachtet werden.[24] Bedingt durch diese frühe Versagung, die selbst eine extrem liebevolle Mutter nicht kompensieren könne, bleibe dem kleinen Mädchen schließlich nichts anderes übrig, als sich seine narzisstische Bestätigung selbst zu verschaffen. Aber auch diese Bemühung müsse misslingen: Denn in Wirklichkeit „fehlt diesem Versuch die feste Basis, die die mütterliche Liebe hätte herstellen müssen; er ist zum Scheitern verurteilt und damit ein Vorgang, der das Mädchen in größere Abhängigkeit von ihren Objekten bringt."[25] Indem Grunberger das mütterliche Objekt lediglich zum Ersatz eines geeigneten Sexualobjekts, des Mannes, degradiert, ordnet er dem herkömmlichen Konzept der Weiblichkeit noch einen weiteren Mangel zu: Ist bereits der für die psychische Weiblichkeitskonstruktion konstitutive Penismangel eine spezifische narzisstische Kränkung des Mädchens, so komme, außer im Fall „einer angeborenen Homosexualität"[26], die Kränkung hinzu, die in der Unzulänglichkeit, ja Unbrauchbarkeit des mütterlichen Liebesobjekts bestehe. Da diese Theorie zudem keine Spezifik des weiblichen Narzissmus entwickeln kann, stellt sich die prinzipielle Frage, wie ein solches Wesen verfehlter Männlichkeit, die Aufeinanderfolge narzisstischer Kränkungen, welche seine Entwicklung begleiten, wird meistern können.

Die Implikationen dieses Konzepts sind unschwer zu erraten, laufen letztlich auf das gesamte Repertoire misogyner Ideologie hinaus und sehen das weibliche Subjekt

23 Béla Grunberger: Beitrag zur Untersuchung des Narzißmus in der weiblichen Sexualität. In: Janine Chasseguet-Smirgel (Hg.): Psychoanalyse der weiblichen Sexualität. Nördlingen 1974, S. 99.

24 Ebd. S. 104 f.

25 Ebd. S. 103.

26 Ebd. S. 102.

schließlich zu dem passiv machenden Wunsch geboren, geliebt zu werden: Die Besonderheit der Frau, die sie in kennzeichnender Weise vom Mann unterscheide, bestehe Grunberger zufolge darin, dass sie versucht, sich ständig narzisstische Befriedigung zu verschaffen: Sie gibt sich dem Mann hin, um geliebt zu werden, während der Mann eher eine sexuelle Triebbefriedigung sucht. „Während das Sexualleben des Mannes deutlich auf Triebabfuhr ausgerichtet ist und nur in der Gegenwart eine Rolle zu spielen scheint, besetzt die Frau ihre Liebesverbindungen mit Dauer- und Ewigkeitsträumen; sie unterdrückt damit die materiellen Komponenten, das heißt: die eigentlichen Triebanteile ihrer Liebe“[27]. Nicht nur lernt das Mädchen durch die Erfahrung des Mangels die prägenitale Komponente der Sexualität zu verachten, ebenso werden spätere Schuldgefühle gegenüber dem Vater durch den Vorwurf begünstigt, dass er ihm zu wenig Aufmerksamkeit und Zuwendung schenkte. Das Mädchen kommt mit einer viel stärkeren, länger gereiften affektiven Intensität in die ödipale Situation als der Knabe. Diese Erfahrungen aber, so Grunberger, bedingen einen Zustand früher Reifung, wodurch „zumindest zum Teil verständlich“ werden soll, „warum der Inzest zwischen Vater und Tochter häufiger vorkommt und auch weniger pathologisch ist als der Inzest zwischen Mutter und Sohn.“[28] Was aber bedeutet in diesem Zusammenhang „weniger pathologisch“? Dass die Frage des Gewaltverhältnisses zwischen Vater und Tochter in diesem Zusammenhang nicht zur Sprache kommt, zeigt die ideologische Befangenheit Grunbergers: den Versuch, das Bestehende zu rechtfertigen.

Wenn Freud einmal schreibt, das „einzige minderwertige Organ, das ohne Zweideutigkeit diesen Namen verdient, wäre ... die Klitoris“[29] – eine Bemerkung, die umso mehr verwundert, da er hier bewusst in Adlersche Terminologie verfällt –, ohne dass er dabei aber einer generellen Abwertung der Lust das Wort spricht, so ist für Grunberger die Klitoris, das in erster Linie „typische Organ der Frau“, genauso narzisstisch wie sie selbst. Sie dient einzig und allein der Lust, anders als der Penis, der zwar Lustquelle ist, aber zugleich auch Fortpflanzungsorgan und zum Urinieren gebraucht wird, ist die Klitoris gänzlich autonom, anders als die Vagina, der gleichsam eine „Empfängerfunktion“ zukommt, und die nur bedingt für sich existiert.[30] Andererseits erklärt Grunberger, auch wenn er der Klitoris im Unbewussten des Mädchens phallische Bedeutung zugesteht, die klitorale Reizung nicht durch eine zugrundeliegende Bisexualität, sondern wie er ausdrücklich betont, wiederum allein durch den Narzissmus.[31]

Anders als Freud, der davon überzeugt war, dass der Objektwechsel des Mädchens beim Übergang von der Mutter zum Vater stets konflikthaft verläuft, schafft Grunberger diesen Konflikt kurzerhand aus der Welt: Da das Mädchen nur ein versagendes, unvoll-

27 Ebd. S. 101.
28 Ebd. S. 105.
29 Sigmund Freud: Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds. Gesammelte Werke. Bd. 14. Frankfurt am Main 1999, S. 25.
30 Grunberger: Beitrag zur Untersuchung des Narzißmus (wie Anm. 21), S. 109 f.
31 Ebd. S. 116.

ständiges Objekt habe, brauche es zu seiner narzisstischen Bestätigung gar kein Objekt zu wechseln: Es hat „den Vater von Anfang an heimlich zum (narzißtischen) Ich-Ideal und libidinösen ‚Projekt' gemacht".[32] Auf diese Weise erfährt der Vater eine unerhörte Aufwertung und wird zum alleinigen Träger des Erotischen und der Lust. Das kleine Mädchen, in seiner Hilflosigkeit vollständig von dem versagenden Objekt abhängig, erscheint nicht nur in seinem prägenitalen Erleben und seiner psychosexuellen Entwicklung von vornherein weitgehend eingeschränkt. Und die Mutter wird allenfalls zum Ersatz für das adäquate Sexualobjekt, den Vater, und ist nicht mehr, wie noch bei Freud, das erste Sexualobjekt des Mädchens.

## Präödipale Phase und negativer Ödipuskomplex

Der Ödipuskomplex, der seine Wirksamkeit aus einer verbietenden Instanz, dem Verbot des Inzests bezieht, wurde zunächst in seiner ‚positiven' Form von Freud entdeckt, der sich im eifersüchtigen Hass gegenüber dem Rivalen der Person des gleichen Geschlechts äußert. Jedoch handle es sich dabei, wie er später anmerkte, um eine Vereinfachung oder Schematisierung: „Eingehendere Untersuchung deckt zumeist den vollständigeren Ödipuskomplex auf, der ein zweifacher, ein positiver und ein negativer ist, abhängig von der ursprünglichen Bisexualität des Kindes, d. h. der Knabe hat nicht nur eine ambivalente Einstellung zum Vater und eine zärtliche Objektwahl für die Mutter, sondern er benimmt sich auch gleichzeitig wie ein Mädchen, er zeigt die zärtliche feminine Einstellung zum Vater und die ihr entsprechende eifersüchtig-feindselige gegen die Mutter. Dieses Eingreifen der Bisexualität macht es so schwer, die Verhältnisse der primitiven Objektwahlen und Identifizierungen zu durchschauen und noch schwieriger, sie faßlich zu beschreiben."[33] Freud hatte an dieser Stelle wie so oft wieder nur den Knaben im Blick, dem ‚negativen' Ödipuskomplex des Mädchens und der Spezifität weiblicher Entwicklung wird lange Zeit kaum Aufmerksamkeit zuteil. Aber dennoch liegt der Bemerkung der Gedanke zugrunde, dass bei beiden Geschlechtern der Ödipuskomplex keinesfalls allein zu heterosexuellem Begehren führt, vielmehr homo- und heterosexuelles Begehren ein Leben lang nebeneinander bestehen und ineinander übergehen können.

Bereits in den 1920er Jahren hatte Jeanne Adriana Lampl-de Groot die besondere Liebe des Mädchens zur Mutter betont, seinen Wunsch, die Mutter für sich zu gewinnen: Es will die Mutter erobern und den Vater beseitigen. Den Penismangel begriff sie in dieser frühesten Konstellation nicht mehr als weibliche Minderwertigkeit, sondern *auch* als aktives Begehren der Mutter gegenüber, das im ödipalen Kontext unter großen

32 Ebd. S. 103.

33 Sigmund Freud: Das Ich und das Es. Gesammelte Werke. Bd. 13. Frankfurt am Main 1999, S. 261.

Konflikten und Schmerzen aufgegeben werden muss. Damit hatte Lampl-de Groot die ebenfalls von sexuellen Wünschen gekennzeichnete Mutter-Tochter-Beziehung beschrieben.[34] Es charakterisiert übrigens auch das Denken Freuds, der die Psychoanalyse nie als geschlossenes System betrachtete, dass er schließlich doch noch in seiner späten Schrift *Über die weibliche Sexualität* den Gedanken Lampl-de Groots aufgriff und der Bedeutung des negativen Ödipuskomplexes und dem lesbischen Begehren des Mädchens Raum gegeben und damit auch die zentrale Rolle der Mutterbindung für die Entwicklung hervorgehoben hat. Die Mutter sei nicht nur das erste Liebesobjekt des Mädchens, sondern die Bindung zu ihr so intensiv, „ähnlich wie man es so oft an den ersten, in stärkster Verliebtheit geschlossenen Ehen der jungen Frauen beobachten kann".[35] So als ob seine späte Erkenntnis ihn selbst in Erstaunen versetzen würde, notiert er: „Die so überraschende sexuelle Aktivität des Mädchens gegen die Mutter äußert sich der Zeitfolge nach in oralen, sadistischen und endlich selbst phallischen, auf die Mutter gerichteten Strebungen".[36] Die Sexualbetätigung dieser Zeit gipfelt in der Masturbation an der Klitoris, „dabei wird wahrscheinlich die Mutter vorgestellt ..."[37] Die pflegende und nährende Person würde auf diese Weise zum ersten Sexualobjekt und zum Vorbild der späteren Objektwahl des Subjekts.

Der Ödipuskomplex, der beide Geschlechter gleichermaßen und doch jeweils anders betrifft, beinhaltet in seiner negativen Form für Knaben und Mädchen die Liebe zum gleichgeschlechtlichen Elternteil und den eifersüchtigen Hass auf den gegengeschlechtlichen. Der entscheidende Unterschied besteht nun darin, dass das Mädchen im Gegensatz zum Knaben den frühen Ödipuskomplex in der gleichgeschlechtlichen Position betritt. Die Besonderheit der Beziehung zwischen Mutter und Tochter und die damit verbundenen Konflikte, sind, so die Analytikerin Eva S. Podula-Korte, durch ein homosexuelles Tabu charakterisiert: „Die ‚heterosexuelle Verkehrsordnung', die für Kinder etwa heißt: ‚Gleich und Gleich geht nicht, das gibt keine Kinder' bedeutet für das Mädchen, daß sie nicht nur auf die Mutter verzichten soll, sondern generell auf alle weiblichen Liebesobjekte. Und diese Ordnung erlebt das Mädchen als eine vernichtende Liebeskränkung von Seiten der Mutter, als entwertende Zurückweisung, als Untreue und Verrat, die es der Mutter persönlich übel nimmt. Das ist ein ganz zentrales Element des lesbischen Komplexes, das ich die ‚homosexuelle Zurückweisung der Mutter' nenne, oder die ‚lesbische Enttäuschung an der Mutter.'"[38] Das Kind wird

34 Eva S. Podula-Korte: Der „lesbische Komplex". Das homosexuelle Tabu und die Weiblichkeit. In: Stumme Liebe. Der „lesbische Komplex" in der Psychoanalyse. Hrsg. v. Eva Maria-Alves. Freiburg im Breisgau 1993, S. 92.

35 Sigmund Freud: Über die weibliche Sexualität. Gesammelte Werke. Bd. 14. Frankfurt am Main 1999, S. 528.

36 Ebd. S. 531.

37 Ebd. S. 532.

38 Podula-Korte: Der „lesbische Komplex" (wie Anm. 34), S. 78.

bereits in dieser Phase mit der Heterosexualität der Eltern konfrontiert, und es sieht sich auch gezwungen, sie zu realisieren.

Die zentrale Frage ist, ob die Mutter in dieser frühen Phase die erotische Annäherung des Mädchens, seine zunehmend aktive Liebe, die sich auch in stärker werdender Genitalität äußert, zulässt oder sie abwehrt, und in jeweils welchem Grad. Macht das Mädchen in der erotischen Hinwendung zur Mutter die Erfahrung, dass es geliebt und begehrt, dass sein Körper als vollständig wahrgenommen wird, wäre nicht nur eine Identifikation allein mit dem Vater, sondern auch mit der mütterlichen Potenz durchaus vorstellbar. Werden die homosexuellen Wünsche hingegen von der Mutter abgewehrt und wird ein positives Durchleben der negativ-ödipalen Phase verhindert, so „fehlt die für die Hinwendung zum Vater und für das positiv-ödipale Erleben notwendige Sicherheit, sich der Mutter als Rivalin ebenbürtig fühlen zu können".[39] Insofern würde auch der Objektwechsel belastet sein. Das bedeutet natürlich keineswegs, dass das Mädchen nicht mit sämtlichen ödipalen Konflikten fertig werden muss, es ist nur besser dafür gerüstet. Die Mutter würde auf diese Weise zunächst als befriedigendes Objekt erlebt werden, ein Zustand, der erst während des Objektwechsels mit der Hinwendung zum Vater aufgegeben wird.

Wichtig ist, dass Podula-Korte von einer potentiell vorhandenen Homosexualität des Mädchens ausgeht, statt von einer ‚natürlichen' heterosexuellen Orientierung, bei der die Mutter als frustrierendes, unvollständiges Objekt fungiert, wie dies bei Grunberger der Fall ist. Sie widerspricht damit einer von Natur aus gegebenen und als solcher gesellschaftlich sanktionierten heterosexuellen Orientierung, ein Widerspruch, der sich auf Freud berufen kann, was aber üblicherweise von der feministischen Freud-Kritik weitgehend ignoriert wurde und wird. Wenn man annimmt, „daß jeder Identifizierung eine Objektbesetzung vorausgeht, so gibt es ohne homosexuelle Liebe keine Geschlechtsidentität als Identifizierung mit dem gleichgeschlechtlichen Elternteil und seinen Organen. Das integrale Erbe einer ursprünglichen homosexuellen Besetzung ist eine relative narzißtische Stabilität, sexuelles Selbstbewußtsein, Liebe zum eigenen Körper und eigenem Geschlecht, sowie masturbatorische Potenz. Nur auf der Grundlage eines solchen geschlechtsidentischen Selbstgefühls erscheint eine ödipale beziehungsweise sexuelle Idealisierung des begehrten (eigenen oder anderen) Geschlechts erst möglich, als genitale Basis für konkrete und intensiv befriedigende (heterosexuelle oder homosexuelle) Liebesbeziehungen."[40]

39 Johanna Schäfer: Vergessene Sehnsucht. Der negative weibliche Ödipuskomplex in der Psychoanalyse. Göttingen 1999, S. 96.

40 Podula-Korte: Der „lesbische Komplex" (wie Anm. 34), S. 130.

## Freud und die Bisexualität

> „... die Bisexualität! Mit der hast du sicher Recht. Ich gewöhne mich auch, jeden sexuellen Akt als einen Vorgang zwischen vier Individuen aufzufassen."[41]
>
> Sigmund Freud an Wilhelm Fließ

Die Bisexualität von Mann und Frau zählt neben der Theorie des Unbewussten, der Trieblehre, der sie letztlich auch zuzurechnen ist, und der infantilen Sexualität wahrscheinlich zu den weitreichendsten Entdeckungen Freuds, die, in den Kontext der Epoche gestellt, Zeugnis von der Kühnheit und Unerschrockenheit seines Denkens ablegen. Zwar kam die Anregung von Wilhelm Fließ, doch hat nur Freud diesen Gedanken, wie tentativ auch immer, entfalten können, da er mit der zugleich entwickelten Trieblehre und seinem Begriff vom Ich die dazu unabdingbaren Voraussetzungen besaß. Zur gleichen Zeit hatte der junge Wiener Philosoph Otto Weininger in seiner Abhandlung *Geschlecht und Charakter* ebenfalls eine Theorie der Bisexualität entworfen, doch handelt es sich dabei gleichsam um das genaue Gegenteil von Freuds Auffassung: Die Erkenntnis der Bisexualität wird hier gegen den Trieb gewendet und löscht damit die Sexualität selbst aus in einem Monismus des Phallus. Mit gutem Grund ließe sich sogar behaupten, dass Weininger Lacans Theorie vorwegnahm.[42] Das Weib, so Weininger, sei nur Gattungswesen, besitze keine Seele und kein intelligibles Ich, keine Moral und kein Unsterblichkeitsbedürfnis: ein Stück Natur, das unbewusst existiert, abhängig vom Geschlechtsinstinkt und dadurch ewig in der Knechtschaft des Mannes. Während der Mann mit der Form identifiziert wird, ist das Weib bloß ungeformte Materie. Die Materie aber gilt Weininger so gut wie gar nichts, das heißt: „das Weib ist nichts".[43] Der reine Mann erscheint als „das Ebenbild Gottes", das Weib dagegen als ein „Symbol des Nichts".[44] Bei Lacan schnurrt dieser ganze Wust an Schmähungen zu einem einzigen sexuellen Existentialurteil zusammen: La femme „n'existe pas".[45] Dass sie eben doch existiert, unabhängig von der Kastrationsdrohung, die das gesellschaftliche Verhältnis der Geschlechter bestimmt, so wie der Mann unabhängig von der Identifikation mit dem

41 Brief vom 1. 8. 1899. Zit. n. Joyce McDougall: Über die weibliche Homosexualität. In: Janine Chasseguet-Smirgel (Hg.): Psychoanalyse der weiblichen Sexualität. Nördlingen 1974, S. 233.

42 Vgl. hierzu Jaques Le Rider: Der Fall Weininger. Wurzeln des Antifeminismus und Antisemitismus. Wien; München 1985, S. 187.

43 Otto Weininger: Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung [1903]. München 1997, S. 394. Insofern hatte Jacques de Rider durchaus recht, wenn er Weininger als Vorgänger von Jacques Lacans Pseudo-Psychoanalyse betrachtet (Der Fall Weininger, wie Anm. 42, S. 180, 187 f.). Während Weininger schrieb, die Frau sei bloße Materie, also nichts, während der Mann die Form und der Geist sei, sagt Lacan, die Frau existiert nicht und meint damit, dass der Mann existiert. Freilich denkt Lacan diese Idolatrie der Form und des Geistes mit den Begriffen des Strukturalismus und der Sprachtheorie zu Ende, wodurch nicht einmal mehr die Erinnerung daran zurückbleibt, dass an der Materie und am Inhalt doch etwas (gewesen) sei.

44 Weininger: Geschlecht und Charakter (wie Anm. 43), S. 398. Vgl. hierzu Nike Wagner: Geist und Geschlecht. Karl Kraus und die Erotik der Wiener Moderne. Frankfurt am Main 1987, S. 157 f.

45 Le Séminaire de Jacques Lacan. Texte établie par Jacques-Alain Miller. Livre XIX: ... ou pire 1971 – 1972. Paris 2011, S. 56; Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XX: Encore 1972 – 1973 Paris 1975, S. 54.

Phallus; dass sie als solche, wie auch die Natur, nicht einfach weggedacht werden kann, in dieser Erkenntnis bewährt sich die Freudsche Lehre gegenüber ihren Verballhornungen bei Lacan[46] und dessen Nachfolgerin Judith Butler.[47] Nur so ist es überhaupt möglich, von Bisexualität auszugehen, denn von ihr kann nur gesprochen werden, wenn beide Seiten, Natur und Gesellschaft existieren. (Weininger war dies insofern noch möglich, weil er, wie sehr er auch die Natur und das „Weib" herabsetzt, in Subjekt und Objekt denkt und nicht in Signifikant und Signifikat.[48] Umso mehr muss er die Frau schmähen.)

Worauf Freud in seinem eingangs erwähnten Brief an Fließ über die Bisexualität anspielt, sind sexuelle Präferenzen und Vorlieben, sogenannte weibliche und männliche Eigenschaften wie Aktivität und Passivität, die während der Lust durcheinander geraten, wodurch die herkömmlichen psychosexuellen Grenzen zwischen den Geschlechtern aufgehoben erscheinen. Mit Homosexualität aber hat der Begriff der Bisexualität zunächst nichts zu tun, jedoch verweist er darauf, dass der Trieb nicht festgelegt ist, und zeigt die ganze Stärke eines *offenen Naturbegriffs*, der sich sonst fast nur in der Kritischen Theorie findet.

Die Bedeutung der Annahme einer für die Psyche konstitutiven Bisexualität, wonach „unser aller Libido normalerweise lebenslang zwischen dem männlichen und dem weiblichen Objekt" schwankt,[49] ist daher stets für beide Geschlechter von außerordentlicher Bedeutung. Jedes Individuum zeigt einander scheinbar ausschließende Triebregungen und Bedürfnisse, die entweder als männliche oder als weibliche gesehen werden können. Folglich trachtet es danach, sie in seiner Sexualität zu befriedigen. Mit

46 Zur Verteidigung meist gegenüber feministischer Kritik wird immer wieder betont, dass es Lacan mit diesem Satz nicht um eine Abwertung der Frauen gehe, sondern er nur darauf hinweise, dass sie kein empirisches Merkmal haben, das sie definiere; beim Mann hingegen gebe es die phallische Verknüpfung mit dem Körper. Tatsächlich spricht Lacan, der in dieser Deutung als eine Art gemäßigter Weininger präsentiert wird, von einem supplementären Genießen bei der Frau: sie sei auch im phallischen Diskurs, aber nicht ganz. So wird es möglich, mit Lacan die Teilung in Mütterlichkeit und Weiblichkeit, jene – die bei Weininger so gut wie fehlt – durch Phallizität zu ersetzen: die Mutter ist nicht ohne Kind, wie der Mann nicht ohne Penis; die Weiblichkeit hingegen stehe abseits. So wird suggeriert, dass Lacan bei der Weiblichkeit Offenheit denkt, die mit Reflexionsmöglichkeit assoziiert werden könnte (vgl. Peter Widmer: Metamorphosen des Signifikanten. Bielefeld 2006, S. 123).

47 Butler kritisiert Lacans Theorie, indem sie den bei ihm noch irgendwie gegebenen Zusammenhang zwischen Penis und Phallus grundsätzlich in Frage stellt. Ist nämlich der Phallus auf den Penis angewiesen, um überhaupt symbolisieren zu können, so wäre „die phallische Lesbe potentiell kastriert". Würde hingegen der Phallus „entprivilegiert", d. h. aus „der normativen heterosexuellen Form des Austausches abgezogen", könnte er erneut zwischen Frauen zirkulieren. „Wenn ihn eine Lesbe ‚hat', dann ist auch klar, dass sie ihn nicht im herkömmlichen Sinne ‚hat'. Ihre Aktivität erzeugt eine Krise, die fraglich macht, was es überhaupt heißt, einen ‚zu haben'." (Körper von Gewicht. Frankfurt am Main 1997, S. 129 f.) Dadurch aber, dass Butler den Penis vom Phallus absolut trennt, nimmt sie die Rede vom Signifikanten beim Wort und löscht die Natur zur Gänze aus. Vgl. Alex Gruber: Leiblichkeit und Triebbegriff. Zum Schicksal des Körpers im poststrukturalistischen Dekonstruktivismus. In: Christine Kirchhoff; Falko Schmieder (Hg.): Freud und Adorno. Zur Urgeschichte der Moderne. Berlin 2014, S. 63 – 89.

48 So gemäßigt Lacans Theorie gegenüber Weiningers Buch auf den ersten Blick erscheinen mag, was die Eliminierung der Natur aus dem Denken betrifft, geht sie viel weiter: Allein dadurch, dass sie den Phallus als Signifikanten begreift statt als gesellschaftliches Verhältnis und zugleich als natürliches Organ, werden auf der einen Seite die Gewaltverhältnisse und auf der anderen das Körperliche unterschlagen. Bei Weininger jedoch scheint, dank der klassisch philosophischen Begrifflichkeit doch beides immer noch durch, wenn er das Verhältnis der Geschlechter analysiert.

49 Sigmund Freud: Über die Psychogenese eines Falles weiblicher Homosexualität. Gesammelte Werke. Bd. 12. Frankfurt am Main 1999, S. 285.

dieser bisexuellen Potenz wird die Priorität der Omnipräsenz des Ödipuskomplexes vorausgesetzt: „Von Beginn der subjektiv wahrgenommenen sexuellen Erregung an, muß demnach das Kind, gleichgültig, welchen Weg der manifesten sexuellen Objektwahl es später einschlagen wird, *mit Vater und Mutter* fertig werden, und dies kann es nur, weil es sich bisexuell identifizieren kann. Darum hebt auch Freuds schöner und oft mißverstandener Begriff der *konstitutionellen Bisexualität* nicht nur auf die biologische Konstitution ab, sondern auch auf die im Unbewußten stets vollzogene Objektwahl".[50]

Während Freud die Unvollständigkeit und der fragmentarische Charakter seiner Untersuchungen zur weiblichen Entwicklung durchaus bewusst waren,[51] schien er vom Konzept der Bisexualität des Menschen, von seiner „unzweideutig bisexuellen Anlage" schon früh überzeugt und erachtete dessen Akzeptanz als unumgänglich, um die tatsächlich beobachtbaren Sexualäußerungen von Mann und Frau überhaupt verstehen zu können. Nicht so sehr weil er ein Mann war und ihm die Sexualität der Frau bis zu einem gewissen Grad ein Rätsel bleiben musste, sondern weil ihn von Beginn seiner Forschungen an beträchtliche Zweifel plagten, was denn nun „weibliche" und was „männliche" Eigenschaften überhaupt seien, war er um größtmögliche Offenheit bemüht und wollte eine vorschnelle Festlegung und, im Gegensatz zu Weininger, eine Bewertung vermeiden.

Bildet die anatomische Bisexualität, die durch das gleichzeitige Vorhandensein von männlichen und weiblichen Genitalien, wenn auch in ganz unterschiedlicher Ausprägung, charakterisiert ist[52], den Ausgangspunkt von Freuds Überlegungen, so steht doch die psychische Dimension, also die durch die Voraussetzung einer Bisexualität in dieser Hinsicht überhaupt erst mögliche Objektwahl im Zentrum seiner Untersuchung: „Der Psychoanalyse erscheint vielmehr die Unabhängigkeit der Objektwahl vom Geschlecht des Objektes, die gleiche freie Verfügung über männliche und weibliche Objekte, wie sie im Kindesalter, in primitiven Zuständen und frühhistorischen Zeiten zu beobachten ist, als das Ursprüngliche, aus dem sich durch Einschränkungen nach der einen oder der anderen Seite der normale wie der Inversionstypus entwickelte. Im Sinne der Psychoanalyse ist also auch das ausschließliche sexuelle Interesse des Mannes für das Weib ein der Aufklärung bedürftiges Problem und keine Selbstverständlichkeit, der eine im Grunde chemische Anziehung zu unterlegen ist."[53] Allerdings vergaß Freud an dieser Stelle hinzuzufügen, dass ebenso umgekehrt das ausschließliche sexuelle Interesse der

50 Reimut Reiche: Geschlechterspannung. Eine psychoanalytische Untersuchung. Gießen 2000, S. 20.

51 „Wollen sie mehr über die Weiblichkeit wissen, so befragen Sie ihre eigenen Lebenserfahrungen, oder Sie wenden sich an die Dichter, oder Sie warten, bis die Wissenschaft Ihnen tiefere und besser zusammenhängende Auskünfte geben kann." Sigmund Freud: Die Weiblichkeit. Gesammelte Werke. Bd. 15. Frankfurt am Main 1999, S. 145.

52 So betont Freud, dass bei keinem normal gebildeten männlichen oder weiblichen Individuum Spuren vom Apparat des anderen vermisst werden, die entweder funktionslos als rudimentäre Organe fortbestehen oder selbst zur Übernahme anderer Funktionen umgebildet worden sind. Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (wie Anm. 17), S. 40.

53 Ebd. S. 44.

Frau für den Mann ebenfalls der Aufklärung bedürftig ist, zumal es überdies, wie Freud allerdings in seiner späten Arbeit *Über die weibliche Sexualität* selbst erkannte, unverkennbar ist, „daß die für die menschliche Anlage behauptete Bisexualität beim Weib viel deutlicher hervortritt als beim Mann."[54] Von besonderer Bedeutung in der Passage der *Drei Abhandlungen* mag der Hinweis auf die Ursprünglichkeit der Bisexualität sein. Erst durch einen durchaus auch gewaltsamen Prozess der Zivilisation gelang es, die zunächst polymorph-perverse Anlage der menschlichen Sexualität durch Einschränkungen wie Staat, Familie, Gesetz, Autorität, Ethik, Scham und andere Zwänge zuzurichten. „Weitere Ausblicke eröffnen sich, wenn wir die Tatsache in Betracht ziehen, dass der Sexualtrieb des Menschen ursprünglich gar nicht den Zwecken der Fortpflanzung dient, sondern bestimmte Arten der Lustgewinnung zum Ziel hat. Er äußert sich so in der Kindheit des Menschen, wo er sein Ziel der Lustgewinnung nicht nur an den Genitalien, sondern auch an anderen Körperstellen (erogenen Zonen) erreicht und darum von anderen als diesen bequemen Objekten absehen darf."[55] Freud pocht an dieser Stelle deutlich auf die an die Partialtriebe gebundene Lust, welcher zu ihrem Recht zu verhelfen wäre. Prägenitales Erleben ist nicht einfach mit dem ödipalen Konflikt erledigt, „sondern bleibt parallel bestehen, ist überhaupt konstitutiv für psychisches Geschehen allgemein und kann nicht auf das ‚sexuelle Vorspiel' beschränkt und dem entsprechend in seiner Bedeutung verkannt werden. Insofern ist die Sexualität des Erwachsenen notwendigerweise immer kompromittiert von infantiler Sexualität, die sich dem Genitalprimat widersetzt."[56]

An den Gedanken einer Lust, die auch der polymorphen Sexualität Raum bietet, knüpft eine Diskussion zwischen Adorno und Horkheimer an: „Ist nicht die genitale Sexualität gegenüber den Möglichkeiten der Erfahrung eine fürchterliche Verarmung?" – fragt Adorno, und auf den Einwand Horkheimers: „Das Genitale ist nicht einfach Beherrschung", setzt er fort: „Die Partialtriebe melden gegenüber der Genitalität etwas Richtiges an … Ich glaube, daß das Ideal des Genitalcharakters ganz schlecht ist. Sein typischer Vertreter ist Siegfried, vom jungen Wagner als Proletariat konzipiert. Damit hängt sehr eng die Verkehrtheit des Glücks, das in der bürgerlichen Gesellschaft erreicht werden kann, zusammen."[57] Die Verkehrtheit des Glücks meint die falsche Zielorientiertheit, die Anstrengung, ja letztlich die Leistung, die dem Einzelnen gesellschaftlich abverlangt wird und die selbst vor dem Sexualakt nicht Halt macht. Es sind die bei Männern verbreiteten phallischen Fixierungen, die darauf verweisen, dass eine positive umfassende Besetzung eigener Körperlichkeit und Sexualität meist nur be-

54 Freud: Über die weibliche Sexualität (wie Anm. 35), S. 520.
55 Sigmund Freud: Die kulturelle Sexualmoral und die moderne Nervosität. Gesammelte Werke. Bd. 7. Frankfurt am Main 1999, S. 151.
56 Susann Heenen-Wolff: Psychoanalyse und Freiheit. Frankfurt am Main 2010, S. 70.
57 Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: Diskussionsprotokolle [23. Oktober 1939]. In: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Alfred Schmidt u. Gunzelin Schmid Noerr. Bd. 12. Frankfurt am Main 1985, S. 511.

grenzt möglich ist. „Eng mit dem ‚Primat der Genitalzone' hängt eine für die männliche Sexualität folgenreiche Veränderung zusammen. Das neue, mit dem Primat der Genitalität errichtete Sexualziel, das aus ‚der Entladung der Geschlechtsprodukte' oder, anders ausgedrückt, aus dem Eindringen des Penis in die Vagina besteht, desexualisiert den Körper des Mannes und macht den Penis zu seinem einzigen Sexualorgan. Vorbereitet ist diese von Freud gedachte Veränderung durch die eminente Bedeutung des Penis für die Entwicklung der beiden Geschlechter in seiner Theorie. Am Ende dieser Entwicklung haben wir den Vorstellungen von Freud zufolge einen Mann vor uns, der über ein hochbedeutsames sexuelles Organ, nicht jedoch über einen besetzbaren sexuellen Körper verfügt, was zugleich bedeutet, dass er dem Begehren der Frau wenig Raum bietet."[58] Anders formuliert: die Frau habe einen „Sexualkörper", während der Mann vor allem über ein Sexualorgan, jedoch nicht einen „sexuellen Körper" verfüge. Auf diese Weise wäre der Primat des Phallus eben nicht als Signifikant, sondern als gesellschaftliches Verhältnis selbst im Intimsten bestimmt. Und damit ist das ganze Elend benannt, das die Sexualität der Erwachsenen gewöhnlich kennzeichnet und von dem sich wirklich zu befreien der Befreiung von Herrschaft gleichkommt.

Ohnedies ist es, wie Susann Heenen-Wolff deutlich macht, völlig unklar, was denn nun genitale Sexualität eigentlich bedeutet – abgesehen davon allerdings, dass durch sie erst die Einheit des Getrennten hergestellt ist, die jedoch nach Adornos Urteil zugleich als falsche, der Versöhnung widerstrebende begriffen werden muss: „Heißt genitale Sexualität: beim Geschlechtsverkehr orgiastisch erleben zu können? Kann man von genitaler Sexualität sprechen, wenn die Befriedigung sich nur bei einem der Beteiligten einstellt? Handelt es sich noch um genitale Sexualität, wenn das Subjekt sich durch diese – trotz orgiastischem Erleben – nicht befriedigt fühlt? Oder aber heißt genitale Sexualität, daß die mit dem Geschlechtsverkehr einhergehenden Phantasien ‚genital' ausgerichtet sind? Wenn die Phantasien ausschlaggebend wären, würde es nicht so sehr darauf ankommen, ob die realen sexuellen Handlungen ‚genital' zentriert sind. Die Handlungen könnten ‚prägenital' sein, die Phantasien aber ‚genital'. Oder meinen wir, genitale Sexualität bedeute, wenn im ‚Regelfall' beide Partner gleichzeitig durch den genitalen Geschlechtsverkehr (Penetration) mit genital zentrierten Phantasien orgiastisch erleben? Dies wäre ein sexuelles Mann/Frau Verhältnis, das vor dem Hintergrund der klinischen psychoanalytischen und der allgemeinen (Lebens-) Erfahrung geradezu einschüchtert. Handelt es sich hier nicht viel eher um eine phantasierte idealisierte Urszene, der nachzueifern wäre?"[59]

Freud konnte das Konzept der psychischen Bisexualität nur im Zusammenhang mit der Entwicklung seiner Trieblehre entfalten, obwohl er zweifelte, dass bereits die

58 Martin Dannecker: Männliche und weibliche Sexualität. In: Ilka Quindeau; Volkmar Sigusch (Hg.): Freud und das Sexuelle. Frankfurt am Main 2005, S. 87.

59 Heenen-Wolff: Psychoanalyse und Freiheit (wie Anm. 56), S. 65 f.

wahre Verknüpfung beider gefunden wäre.[60] Wenn für ihn das, was wir im Leben ‚männlich' und ‚weiblich' heißen, für die psychologische Betrachtung auf die Charaktere von Aktivität und Passivität sich reduziert, Eigenschaften, welche nicht von den Trieben selbst, sondern von deren Zielen anzugeben sind, und in „der regelmäßigen Gemeinschaft solcher aktiver und passiver Triebe" die Bisexualität der Individuen im Seelenleben sich spiegelt[61], so wird kenntlich, dass Freud den Begriff der Bisexualität an dieser Stelle durchaus in einem triebtheoretischen Sinn begreift, eben „als Gemeinschaft von aktiven und passiven Triebzielen"[62]. Da es nun aber auch „zur Erreichung eines passiven Triebziels eines Aufwands an Aktivität" bedarf, können prinzipiell sowohl Frauen als auch Männer als aktiv und gleichzeitig ein passives Triebziel verfolgend gedacht werden. Aktiv- und Passiv-Sein wäre somit im psychoanalytischen Sinn nicht auf die tatsächliche Zugehörigkeit zu einem biologischen Geschlecht gebunden.

Nimmt man diese Überlegungen von Freud ernst, dann gibt es einerseits die Festlegung auf ein anatomisches Geschlecht (durch Geburt und nicht durch *male/female*-Ankreuzung in der Geburtsurkunde) und andrerseits eine Festlegung auf eine unaufhebbare konstitutionelle Bisexualität. Das bedeutet, an ein bestimmtes biologisches Geschlecht (oder im Fall des Hermaphroditismus – nach heutiger Diktion: der Intersexualität – an beide) als das eigene körperlich gebunden zu sein – und zugleich nicht gebunden zu sein. Diese Ungebundenheit wird durch die gesellschaftlich hergestellte Einheit möglich, die in der genitalen Sexualität erlebt wird. Diese Einheit ist zwar eine falsche, aber doch eine Einheit, das heißt: Durch sie ist mit dem Objekt der Begierde Vermittlung hergestellt und solchermaßen sind homosexuelle nicht anders als heterosexuelle, auf ein oder auf beide Geschlechter gerichtete Triebziele möglich.

Die ‚transsexuelle' Umwandlung des Geschlechts durch einen chirurgischen Eingriff und hormonelle Behandlung eröffnet hingegen, zumindest teilweise, die Möglichkeit, von einem fixierten homosexuellen Triebziel aus das Geschlecht neu festzulegen. Damit erscheint sie wie eine Rücknahme der Objektwahl, also der konstitutiven Unbestimmtheit des Triebziels – wobei dies nicht selten unter großem gesellschaftlichen Druck oder politischem Zwang erfolgt: In der Islamischen Republik Iran, in der Homosexualität mit dem Tod bestraft wird, ist die Transsexualität seit der *Fatwa* von 1983 nicht nur erlaubt, sie wird bewusst gefördert und auf diese Weise als Waffe gegen Homosexualität benützt.

60 Als „schwere Störung" empfand Freud, dass die Lehre von der Bisexualität mit der Trieblehre noch keine Verknüpfung gefunden hat. (Das Unbehagen in der Kultur. Gesammelte Werke. Bd. 14, Frankfurt am Main 1999, S. 466.)

61 Sigmund Freud: Das Interesse an der Psychoanalyse. Gesammelte Werke. Bd. 8. Frankfurt am Main 1999, S. 411.

62 Monika Gsell; Markus Zürcher: Licht ins Dunkel der Bisexualität. In: Psyche 8/2011, S. 702.

## Psychoanalyse und Urteilsvermögen

Lacans Theorie zeigt direkt und indirekt die Grenzen von Grunbergers und Chassguet-Smirgels Narzissmus-Konzept. Wie bei Lacan steht dieses Konzept auf der Seite des Vaters und des Gesetzes, aber im Unterschied zu ihm werden gerade der Primat des Phallus und die Notwendigkeit des Gesetzes dadurch begründet, dass Materie und biologische Substanz unaufhebbar sind und eben deshalb der Narzissmus, der zu ihrem inneren Wesen gehört, in die ödipale Konstellation integriert werden muss. Darum beschneiden die Juden die Knaben, darum muss der Narzissmus der Frau gezähmt werden. Darum auch sind Christentum und Islam gefährlich, denn sie entfesseln den Narzissmus: Der antisemitische Wahn ist der Wunsch, die Fremden aus dem Mutterleib zu vertreiben, um selbst mit der allmächtigen Urmutter, die durch die Gruppe repräsentiert wird, verschmelzen zu können. Hierin ist auch die psychische Grundlage des Antizionismus in der Linken zu sehen: Die fragile Sympathie für das kleine Israel vor 1967 schlug in Aggression gegenüber diesem Staat um, als er den Krieg führte und gewann: „das bedeutet, jetzt, wo er triumphiert hat, ist aus dem elenden Paria ein Vater geworden“(„c'est-à-dire où il a triomphé et, de paria misérable, est devenu un *père*“[63]).

So wurzelt der ungehemmte Narzissmus im Christentum und im Islam: „der Christ hat ebensowenig wie der Muslim seine ‚Loslösung' von Gott verwirklicht. In der Identifizierung mit ihm identifiziert er sich mit seinem eigenen Narzißmus (dem Heiligen) und neigt dazu, die materielle Welt auszuschließen, das heißt, das triebhafte Element auf den anderen zu projizieren, der dadurch zum Feind wird.“[64] Freilich versteht es Grunberger zugleich, zwischen Christentum und Islam zu unterscheiden, denn das Christentum, solange es nicht im Antisemitismus aufgegangen ist, kann nicht vollständig die Voraussetzungen beseitigen, um den Narzissmus doch noch zu integrieren. Dass es sich hier beim Islam anders verhält, zeigt sich gerade in der Frage der Verstümmelung der weiblichen Genitalien: Im selben Maß, in dem Grunbergers Theorie den Narzissmus des Mädchens, der ihm sozusagen angeboren ist, als zähmbar betrachtet, gilt ihr auch die Lust als das zu Bewahrende: Die Exzision der Klitoris kann darum auch „kein symbolisches Ritual“ wie die Knabenbeschneidung sein: Sie ist „eine echte anatomische Amputation, ein Attentat auf das weibliche Lustempfinden, ein Verbot gegen den Trieb; etwas, das im Gegensatz zur Beschneidung das Mädchen auf die Seite der ausschließlich narzißtischen Befriedigungen zurückwerfen kann.“[65] Auf der anderen Seite kann der Phallus, wie Grunberger ausführt, „seine rein triebhaften Qualitäten verlieren und ausschließlich mit narzißtischen Bedeutungen ausgestattet werden. Wenn es dazu kommt, verschwindet der Geschlechtsunterschied. Einen Phallus haben, heißt dann nicht, eine Frau oder

63 Janine Chasseguet-Smirgel; Béla Grunberger: L'univers contestationaire. Paris 2004, S. 55.

64 Grunberger/Dessuant: Narzißmus, Christentum und Antisemitismus (wie Anm. 3), S. 300.

65 Ebd. S. 260.

ein Mann zu sein, sondern ein *vollständiges* Wesen sein, nämlich vom narzißtischen Standpunkt, das heißt, das sein, was man ist".[66] Dagegen setzt das Judentum in der Auffassung von Grunberger und Chassguet-Smirgel die Trennung von Gott und die Trennung zwischen Mann und Frau und erweist sich darin als die Religion der Vernunft und der menschlichen Natur. Das Ideal der Neuen Linken hingegen erscheint ihnen als „Monster": „Inkarnation der Auflösung des Ichs"; sein „Urbild" sei ihrer Meinung nach auf den Hermaphroditen zurückzuführen: „die Verkörperung von Mann und Frau, bei der die Grundtatsache des menschlichen Daseins, die sexuelle Identität, aufgehoben ist". Sex komme jedoch von *secare* und bedeute folglich einen „*Einschnitt*". Für Chasseguet-Smirgel und Grunberger macht die Differenz der Geschlechter „das Herzstück der Realität" aus, darum glaubten sie in allen Tendenzen, die zur Ausdifferenzierung des Sexuellen beitrugen, den „Einschnitt" vervielfachten und heute unter *Queer* firmieren, den versuchten „*Mord an der Realität*" zu erkennen.[67]

Wenn Béla Grunberger und Pierre Dessuant in ihrem Buch über den Antisemitismus die analsadistische Komponente akzentuieren, um den Nationalsozialismus allein auf eine regressive Beziehung zur Mutter beziehungsweise zu den Muttergottheiten festzulegen, und ausgiebig über Hitlers Privatleben, Ernährungsgewohnheiten und Sexualpraktiken spekulieren, bleibt völlig im Dunkeln, wie die Identifikation der Massen erfolgt – also die massenpsychologische Bedeutung der „Herrennatur", von der Freud im Zusammenhang mit den „absolut narzißtischen" Führerfiguren spricht; anders gesagt: wie Narzissmus im eigentlichen Sinn und kollektiver Narzissmus zusammenhängen. Bei Grunberger und Dessuant erscheint der Nationalsozialismus darum wie ein Aufstand der Partialtriebe gegen die genitale Sexualität (was merkwürdigerweise an C. G. Jungs späte Auffassung erinnert, dass jenes polymorph-perverse Unbewusste für den Nationalsozialismus verantwortlich sei, das er selbst vor 1945 noch mit den Juden identifiziert hat).

Lacans Theorie mit ihrem Primat des Phallus, des Vaters und des Gesetzes wirkt zunächst gegenüber Grunbergers und Chasseguet-Smirgels Narzissmus-Konzept wie eine bloße Übertreibung, weil sie – angeleitet durch die strukturalistische Leugnung der Natur – die Materie und das Biologische nicht nur entwertet, sondern mit ihren Begriffen von symbolischer Ordnung und Begehren regelrecht durchstreicht.[68] Zugleich entpuppt sie sich aber gerade darin auch als spiegelbildliche Umkehrung: Während Grunberger und Chasseguet-Smirgel den Narzissmus letztlich aus der Materie und der Biologie ableiten (in gewisser Weise erscheint das auch wie eine falsche Konkretisierung des Freudschen Todestriebs), geht Lacan dazu über, Materie und Biologie selbst zu negieren.

66 Béla Grunberger: Über das Phallische. In: Psyche 10/1964, S. 614.
67 Chasseguet-Smirgel/Grunberger: Freud oder Reich (wie Anm. 16), S. 154.
68 Was die Kritik der Lacanschen Theorie betrifft, danke ich Gerhard Scheit für wichtige Hinweise.

Der entscheidende, qualitative Sprung zeigt sich dabei aber in der Frage des Opfers. Besteht doch für Lacan das wortwörtliche Ziel jeder Kur im „Einverständnis mit dem Opfer seines Lebens aus Gründen, die dem menschlichen Leben sein Maß geben".[69] Der Analysand soll gerade nicht mehr im „gemeinen Unglück", mit dem „üblichen Los der Menschheit" und der „repressiven Grundlage der Kultur" das Auslangen finden, wie die übliche Auslegung der Freudschen Theorie in deren eigenen Begriffen lautet, sondern in der „Vermählung mit dem Tod"[70] seinen eigensten Wunsch erkennen, der ihn über diese Realität endlich auch hinausführt. Das „Seinsverfehlen des Subjekts"[71] bestehe nämlich in der Verdrängung dieses „Begehrens", Gegenteil des Freudschen Begriffs vom Begehren, das dem Analysanden durch gezieltes Schweigen des Analytikers bewusst werden soll. „Da in diesem Universum Triebe nicht existieren dürfen, weil sie auf die Leibhaftigkeit der perhorreszierten Natur verweisen, ist auch das Begehren selbst letztlich eines nach Unterwerfung."[72] Die „symbolische Ordnung des Vaters" beinhaltet nicht das Versprechen von Versöhnung, die nur ohne Opfer möglich wäre, sondern das Begehren nach Unterwerfung durch das Opfer.

Lacan bestimmt also den Begriff des Phallus im Geiste jenes Einverständnisses mit dem Opfer. Damit zeigt sich in seiner Theorie in gleichsam vollendeter Form, was Grunberger als fatale Konsequenz der Desexualisierung beschrieben hat: Der Phallus verliere seine rein triebhaften Qualitäten und werde ausschließlich mit narzisstischen Bedeutungen ausgestattet. So verschwindet der Geschlechtsunterschied. Einen Phallus haben, heißt dann nicht, eine Frau oder ein Mann zu sein, sondern vom narzisstischen Standpunkt ein *vollständiges* Wesen sein. Denn der Phallus ist für Lacan der „Gipfel des Symbolischen"; Körper der Sprache, der alle wirkliche Körperlichkeit auslöscht. Mit ihm identifiziert Lacan Tod und Gesetz. Wenn Lacan also von Gesetz spricht, verhält sich das zu Grunbergers Begriff vom Gesetz wie die Sharia zum Code civil.

Von Anfang an, so Lacan, sei das Kind der Auffassung, die Mutter ‚enthalte' den Phallus. Davon ausgehend, dass es in dieser Annahme enttäuscht wird, macht Lacan ihn zum Symbolischen schlechthin; zum Symbol für den Mangel, für das Opfer, zu dem das Subjekt in seiner Freiheit bereit sein muss,[73] damit zum Symbol des Symbolischen. So kann sich die Frage der Bisexualität aber erst gar nicht mehr stellen, während hingegen für Chasseguet-Smirgel und Grunberger die Trennung zwischen Mann und Frau, die Integration des Narzissmus in den Ödipus-Konflikt eine solche Identifizierung von Tod und Gesetz im Phallus gerade verhindern und die biologische Grundlage retten

69 Jacques Lacan: Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse. Schriften. Hrsg. v. Norbert Haas u. Hans-Joachim Metzger. Bd. 1. Weinheim; Berlin 1996, S. 166.
70 Ebd. S. 147.
71 Jacques Lacan: Die Ausrichtung der Kur und die Prinzipien ihrer Macht. Schriften. Bd. 1. Weinheim; Berlin 1996, S. 203.
72 Tjark Kunstreich: Dem dunklen Gott geopfert. Lacans Erledigung des Selbstwiderspruchs des Subjekts. In: Alex Gruber; Philipp Lenhard (Hg.): Gegenaufklärung. Der postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Gesellschaft. Freiburg 2011, S. 38.
73 Jacques Lacan: Die Bedeutung des Phallus. Schriften Bd. 2. Weinheim; Berlin 1991, S. 129 f.

soll, auf die gleichwohl diese Trennung projiziert wird – in Gestalt von menschlicher Natur (Ödipus) und biologischer Materie (Narziss). Die Sehnsucht, mit der Mutter eins zu werden, bekämpft Lacan hingegen nicht mit der Trennung der Geschlechter, sondern mit dem Gebot, sich zu opfern: Der Primat des Phallus wie ihn Grunberger und Smirgel versteht, erweist sich als Umdeutung der Kastrationsdrohung in den Todeswunsch: „Vermählung mit dem Tod", „Einverständnis mit dem Opfer". Unter solchen Voraussetzungen stellt für Lacan dann auch die Homosexualität so wenig ein Problem dar wie für den faschistischen Männerbund, während Chasseguet-Smirgel und Grunberger wie so viele Neokonservative glauben, sie im Namen der Zivilisation abwehren zu müssen – und damit etwas Wesentliches vom Zivilisierenden selber preisgeben.

Eine solche Gegenüberstellung mit Lacan, die zeigt, wie Grunberger und Chasseguet-Smirgel letztlich darin scheitern, ihrer eigenen Auffassung gerecht zu werden, wonach die Psychoanalyse ein Bollwerk gegen die Barbarei sein muss, macht zugleich deutlich, wie wichtig es ist, gegen sie gewendet, die Bedeutung des Narzissmus dialektisch zu fassen; in seinem eigenen Widerspruch, und damit das Potential, das selbst dem Christentum und dem Feminismus innewohnt, zu begreifen. Der Regression kann es allerdings nur dann entgehen, wenn es unter dem Gesichtspunkt des jüdischen Bilderverbots betrachtet wird: indem also Hoffnung einzig ans Verbot geknüpft wird, „das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit".[74]

Dieses Potential kann aber nur sichtbar werden, wenn die psychoanalytischen Befunde nicht unmittelbar ideologiekritisch gedeutet, also etwa aus der Analyse psychischer Störungen nicht unvermittelt ein Urteil über politische Konstellationen gefolgert wird. Was Psychoanalyse ermöglicht, ist eine geradezu unabdingbar gewordene Stärkung des Urteilsvermögens, aber sie selbst ist nicht schon dessen Anwendung. Im Gegenteil: je mehr Vermittlungen sie von sich aus nötig macht, um ein Urteil zu formulieren, Vermittlungen, die sie selbst nicht bieten kann, desto mehr stärkt sie erst die Urteilskraft, insbesondere dort, wo es im eigentlichen Sinn um gesellschaftliche Dinge geht, ebenso freilich im Ästhetischen: indem sie nämlich dazu anhält, die Frage nach der gesellschaftlichen oder ästhetischen Form überhaupt zu stellen, die psychoanalytisch nicht beantwortet werden kann.[75] So versuchen Grunberger und Chasseguet-Smirgel einen kategorischen Imperativ nach Auschwitz psychoanalytisch zu formulie-

74 Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Bd. 3. Frankfurt am Main 1997, S. 40.

75 Nur unter dieser Voraussetzung ist auch Adornos Argument gegen den Revisionismus erst möglich, dass nämlich „der Narzißmus in seiner heutigen Form nichts anderes ist als eine verzweifelte Anstrengung des Individuums, wenigstens zum Teil das Unrecht zu kompensieren, daß in der Gesellschaft des universalen Tauschs keiner je auf seine Kosten kommt, wird durch Horneys biologisch-soziologisch-ökonomischen Pluralismus verbaut. Sie verkennt die soziologische Wurzel des Narzißmus: daß das Individuum durch die fast unüberwindlichen Schwierigkeiten, die sich jeglicher spontanen und direkten Beziehung zwischen Menschen heute in den Weg legen, dazu gezwungen wird, seine ungenutzten Triebenergien auf sich selbst zu lenken." (Die revidierte Psychoanalyse. Gesammelte Schriften. Bd. 8. Frankfurt am Main 1997, S. 33.)

ren. Sie haben jedoch keinen Begriff von der Unfreiheit im Bestehenden, die sich auch nur erschließen kann, wenn zugleich über die psychoanalytischen Befunde hinausgegangen wird: zur Kritik der politischen Ökonomie und des Staats. Ihre Theorie des Narzissmus jedoch verweigert sich dieser Kritik und denunziert sie sogar als zugehörig zum *univers contestationnaire*. Auf diese Weise trägt sie unfreiwillig selbst dazu bei, dass die Voraussetzungen dessen weiterbestehen, was einmal *univers concentrationnaire* hieß.

Dieter Sturm

# Freiheit zum Wahn, Vollendung des Zwangs

## Sartres und Adornos Kritik des Antisemitismus und deren philosophische Voraussetzungen

I

Die falsche, auf Unfreiheit beruhende Gesellschaft bringt als die konsequenteste Bejahung von Unfreiheit den Antisemitismus *aus sich selbst* hervor, daher wird dieser erst mit der Abschaffung jener endgültig beseitigt; wird die Wiederholung von Auschwitz so lange möglich sein, bis nicht das falsche Ganze als Bedingung seiner Möglichkeit abgeschafft ist.

Diese vor allem von Theodor W. Adorno, Max Horkheimer und Herbert Marcuse entfaltete Einsicht ist nicht dadurch, dass sie längst zum Standardrepertoire jeder sich auf die Kritische Theorie berufende Antisemitismuskritik zählt und vielfach (interessiert) missverstanden wurde, auch nur ansatzweise zu revidieren. In ihr ist unmittelbar eine entscheidende Differenz festgehalten: Dass im falschen Ganzen die Barbarei zwar unweigerlich angelegt, sie aber *nicht* mit ihm identisch ist. In eben diesem und nur in diesem Sinn ist und bleibt es zutreffend; dass, um ein berühmtes Diktum Max Horkheimers zu variieren, vom Antisemitismus schweigen soll, wer vom Kapitalismus nicht reden will.

Die gesellschaftlichen Vermittlungen, die das falsche Ganze, da sie es zur Voraussetzung haben, zwar nicht beseitigen, aber zumindest verhindern können, dass es mit Barbarei identisch wird, haben ihren Ort in der *politischen* Sphäre, namentlich im westlichen Souverän, der dem Einzelnen ein „Minimum an Freiheit" (Franz Neumann) gewährt, indem hier die politische Gewalt und die Verwertung des Kapitals auf vernünftige Zwecke – und das bedeutet zuvorderst: den Schutz der Unversehrtheit des Individuums – durchsichtig, mit ihnen untrennbar verwoben bleibt. Eine Schwäche des Denkens Adornos nach 1945 ist es, dass die Reflexion auf diese Konstellation durch die Begriffe der ‚Tauschgesellschaft' und der ‚verwalteten Welt' mitunter verstellt wird, sodass die Unterschiede zwischen westlicher Souveränität, nationalsozialistischer Barbarei und postnazistischer Gesellschaft zu verwischen drohen.

Die in der Sphäre der von westlicher Souveränität geleisteten Vermittlungen aufgehobene Wahrheit: dass es das Minimum ebenso wie der Inbegriff von Vernunft ist, Leib und Leben des Einzelnen zu schützen und ebendiese Wahrheit – wie jede Wahrheit im emphatischen Sinn – keiner weiteren Begründung bedarf, beinhaltet aber unmittelbar eine erkenntnistheoretische Dimension: Nur ein einzelnes Individuum kann Subjekt sein, nur ihm – und keinem wie auch immer gearteten und konstituierten Allgemeinen, sei es die Gesellschaft, das Kapital, der Staat oder das Volk – kann Bewusstsein und damit auch das Vermögen zu Freiheit und Unfreiheit, Vernunft und Unvernunft, Leid und Glück zukommen. Die Unwahrheit der gesellschaftlichen Totalität besteht erkenntnistheoretisch darin, dass ein Allgemeines, das immer nur Objekt sein kann, als Subjekt anerkannt wird und die einzelmenschlichen Subjekte sich ihm gegenüber als Objekte verhalten.

Die Kritische Theorie hat mit dem Marxismus insofern radikal gebrochen, als der Bezugspunkt für sie immer das Wohl und die Entfaltung des Einzelnen und nicht seine Einordnung in ein Kollektiv war – und gerade deshalb war sie auch materialistischer und weniger subjektivistisch als dieser: indem sie die reale und materielle Unfreiheit des Einzelnen nicht rationalisiert, sondern rückhaltlos kritisiert und ihre Spuren auch in den subjektiven Regungen der Individuen nachgewiesen hat; vornehmlich durch die Aufnahme der Einsichten der orthodoxen Psychoanalyse in die Kritik der Gesellschaft. Die Unfreiheit des Einzelnen könne nur aufgebrochen werden, indem die Zwangsmechanismen, denen das Individuum *äußerlich wie innerlich* unterliege, zu Bewusstsein gebracht und damit der Reflexion zugänglich gemacht werden.

So wenig von den Einsichten, die dadurch gewonnen werden konnten, zurückzunehmen ist: In dieser für das Denken Adornos charakteristischen wechselseitigen Durchdringung von Gesellschaftskritik, Philosophie und Psychologie liegt, neben der schon erwähnten mangelnden Berücksichtigung der politischen Dimension in Hinblick auf die Möglichkeit der Verhinderung der Barbarei, eine zweite, mit der ersten zusammenhängende Schwäche, die wohl eine prinzipielle Grenze materialistischen dialektischen Denkens – auch in ihrer reflektiertesten Form, wie sie bei Adorno vorliegt – insgesamt darstellt: Der Gegenstand aller Untersuchungen Adornos ist die gesellschaftliche Totalität, präziser: Jeder besondere Gegenstand ist immer auf die gesellschaftliche Totalität bezogen – nicht im Sinne eines Kausal-, sondern eines Konstitutionszusammenhanges – und ein wesentliches Moment von Ideologiekritik ist es, diese Konstitution zu reflektieren, anstatt das Besondere zu hypostasieren und es dadurch dem blinden Zwang auszuliefern.

Ihre Grenze findet eine derartige Gesellschaftskritik – auch wenn sie keinen Zweifel daran lässt, dass es ihr um die Befreiung des einzelmenschlichen Subjekts geht – bemerkenswerterweise aber gerade in spezifischer Weise an ihm, dem Subjekt: Indem sie es als durch und durch gesellschaftlich Vermitteltes und historisch Gewordenes begreift, tendiert diese Kritik dazu, die durch das Subjekt-Objekt-Verhältnis „immer schon“

gesetzte und allen *bestimmten* Ausprägungen von Subjektivität logisch vorausgesetzte ‚Struktur' des Subjekts[1] zu vernachlässigen, die in den Vermittlungen grundsätzlich nicht aufgehen kann, sondern ihrerseits *für* das Subjekt *als Subjekt* – und nicht als Objekt soziologischer oder psychologischer (Selbst-) Betrachtung – die fundamentale Voraussetzung für die Erfassung nicht nur der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist. Wie objektiv und undurchdringlich die gesellschaftlichen Verhältnisse auch sein mögen, sie sind, gerade weil sie objektiv, also ein dem Subjekt Widerfahrendes und von ihm – potentiell – Erkanntes und ihrerseits nicht Subjekt, erst recht kein automatisches, *sind*, bei allen Vermittlungen, die eine bestimmte Subjekt*form* konstituieren, schlechthin *nicht* mit dem Bewusstsein identisch – und das bedeutet: Das Individuum ist darin, wie es sich zur Gesellschaft verhält, grundsätzlich frei und für sein Handeln verantwortlich, ungeachtet der objektiven Begrenzung seiner Freiheit.

Unter diesem Gesichtspunkt erweist sich die frühe Philosophie Jean-Paul Sartres, die er in *L'être et le néant* systematisch entfaltet hat und deren zentrale These die der voraussetzungslosen, unverlierbaren Freiheit jedes Einzelnen ist, und die auf ihr basierenden *Réflexions sur la question juive*, in denen er das Bewusstsein des Antisemiten und die Situation des Juden, die jener diesem aufnötigt, beleuchtet, als keinesfalls ‚fruchtbare Ergänzung', sondern geradezu notwendige Voraussetzung der Philosophie wie auch der Gesellschafts- und Antisemitismuskritik Adornos.

Nun ist dies aber keineswegs so zu verstehen, als ob Sartres frühe Philosophie der Freiheit gleichsam eine Grundlage für Adornos Kritik der Gesellschaft liefern würde, die Adorno selbst zu formulieren verabsäumt hätte und die die Validität seiner Kritik der Gesellschaft erst so recht garantieren würde. Adorno leugnet an keiner Stelle die von Sartre explizierte Reflexionsfreiheit des einzelmenschlichen Subjekts. Vielmehr weigert er sich, diese Freiheit beim Namen zu nennen, um einer Hypostasierung des Subjekts, die das Gesellschaftliche zum Verschwinden bringt, vorzubeugen, und das heißt – im strikten Gegensatz zu jedem marxistisch geprägten Materialismus und jedem Strukturalismus – bei Adorno immer: dem Verrat am Subjekt als unaufhebbar *leiblichen* Individuum sich entschieden zu widersetzen. In seiner späten Philosophie fasst Adorno die Freiheit des Subjekts als gleichsam im leiblichen Impuls aufgehoben. Damit stellt sich die Frage, ob mit dieser unter dem Gesichtspunkt einer noch ausstehenden Versöhnung von Subjekt und Natur stipulierten Rückbindung der Freiheit an die Physis die Voraussetzungen *für* das Subjekt, im Stande gesellschaftlicher Unfreiheit zum Widerspruch in Denken und

1 *Struktur* ist hier selbstverständlich nicht im Sinn des Strukturalismus, nach dem das Subjekt seinerseits nur Effekt einer Struktur sei, zu verstehen. Bei dem Ausdruck *Struktur* handelt es sich, so sei etwaigen Einwänden gegenüber eingeräumt, um einen unzureichenden, der sich aber aus der Sache selbst ergibt – von *Charakter* oder *Beschaffenheit* zu sprechen, wäre noch weniger zutreffend. Die von Sartre explizierte Struktur des Subjekts schließt jedenfalls, wie in weiterer Folge noch deutlicher werden wird, eine strukturalistische Sicht auf Subjekt, Gesellschaft und das Verhältnis beider zueinander grundsätzlich aus.

Handeln fähig zu bleiben, hinreichend erfasst werden. Nicht zufällig erweist sich hier die Kritik des Antisemitismus als *crucial point*.

Sartre und Adorno kommen in ihrer Kritik des Antisemitismus, ausgehend von völlig unterschiedlichen Grundlagen, zu erstaunlich ähnlichen Befunden. Adorno ist diese Nähe nicht entgangen. In einer Fußnote in *The Authoritarian Personality* merkt er an: „There is marked similarity between the syndrom which we have labeled the authoritarian personality and the ‚portrait of the anti-Semite' by Jean-Paul Sartre. ... That his phenomenological ‚portrait' should resemble so closely, both in general structure and in numerous details, the syndrome which slowly emerged from our empirical observations and quantitative analysis, seems to us remarkable."[2] Adorno kam später merkwürdigerweise nie mehr auf „Sartre's brilliant paper"[3] zurück; und Sartre nahm von den Arbeiten der Kritischen Theorie offenbar überhaupt keine Notiz. Dass der, der die Bekämpfung des Antisemitismus nicht der auf unabsehbare Zeit vertagten Revolution überlassen will, mit Adorno den Judenhass als ein der falschen Gesellschaft Entsprungenes und ihn zugleich – nicht nur aus pragmatischen, sondern aus grundsätzlichen Erwägungen – mit Sartre als „freie und totale Wahl"[4] begreifen muss, soll im vorliegenden Beitrag dargelegt werden.

## II

Sartres frühes philosophisches Hauptwerk *Das Sein und das Nichts*, während des Zweiten Weltkriegs unter deutscher Besatzung geschrieben und 1943 veröffentlicht, teilt, was bisher kaum beachtet wurde, mit der Philosophie Adornos, die in der *Negativen Dialektik* ihre verbindliche Formulierung fand, ein wesentliches Theorem: die Ablehnung *konstitutiver* Subjektivität.[5] Seine Grundlage bildet für Sartre allerdings keine

2 Zit. n. Rolf Wiggershaus: Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung. München 1997. S. 464.

3 Zit. n. ebd.

4 Jean-Paul Sartre: Überlegungen zur Judenfrage. Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Politische Schriften Bd. 2. Hrsg. von Vincent von Wroblewsky. Reinbek bei Hamburg 2010, S. 14.

5 In Manfred Dahlmanns luzider Kritik von Sartres Existenzphilosophie (Freiheit und Souveränität, Freiburg 2013) ist diese Gemeinsamkeit nicht nur erfasst, sondern wird – in ihrer Verschiedenheit und ihren Grenzen – unter mehreren Gesichtspunkten eingehend thematisiert. Nicht zuletzt zeigt sie im Einzelnen, dass Sartres philosophischer Entwurf nicht wegen eines vermeintlichen Subjektivismus oder einer angeblich von ihm letztlich anvisierten (oder ihm inhärenten) idealistischen *prima philosophia* für eine Kritik der Gesellschaft sich als unzureichend erweist, sondern weil er, gerade indem er nicht zwischen Objekten ansich und einer letztlich von den Subjekten konstituierten gesellschaftlichen Objektivität unterscheiden, die *spezifische* Verantwortung der Subjekte für ihre *Identifikation* mit den objektiven gesellschaftlichen Verhältnissen (beziehungsweise den ihnen darin zugewiesenen Bestimmungen wie Status und Funktion) nicht einmal ermessen kann, diese Identifikationen stillschweigend als reale Bestimmungen in die jeweilige (einzelmenschliche) Existenz hineinnimmt, sobald er die Ebene der gesellschaftlichen Verhältnisse erreicht. (Dahlmann: Freiheit und Souveränität, S. 188 f.) Dass und warum Sartre aber nicht gegen, sondern auf Grundlage dieser Philosophie es vermocht hat, den Charakter des Antisemitismus so präzise zu erfassen und selbst einen kategorischen Imperativ formulieren konnte, ist Gegenstand dieser Arbeit.

materialistisch gewendete Geschichtsphilosophie und Erkenntnistheorie, sondern die Perspektive des cartesianischen *cogito*, die, um Momente der Phänomenologie Husserls erweitert und auf die an diese anknüpfende Existentialontologie Heideggers bezogen, jenem cogito eine neue Wendung gibt, so wie die Husserlsche und Heideggersche Philosophie ihrerseits durch Sartres entschiedenes Festhalten an einem Begriff vom einzelmenschlichen Subjekt grundlegend modifiziert werden. Was zunächst unbezweifelbar existiert, so Sartres Ausgangspunkt, sind bloße Erscheinungen. Wie den Subjektphilosophen vor ihm, bleibt auch Sartre erst einmal nichts anderes übrig, als vom Bewusstsein als einziger Instanz, dem Phänomene erscheinen, auszugehen. Sartre weist aber sowohl den Standpunkt des Erkennens, auf den sich Descartes stellte, als auch die Gleichsetzung von Erscheinung und Sein, wie sie Husserl vornimmt, als Quelle von Seinsgewissheit zurück. Beide Standpunkte bleiben notwendig in der Immanenz des Subjektiven gefangen.[6] Stattdessen gilt es, die Seinsgewissheit „nicht aus dem reflexiven Cogito, sondern aus dem *präreflexiven* Sein des *percipiens* herzuleiten".[7] Demnach besteht das *Wesen* des Bewusstseins darin, sich immer schon auf ein von ihm verschiedenes Sein zu beziehen. In Anlehnung an Heidegger bestimmt Sartre das Bewusstsein als „Sein, dem es in seinem Sein um ein Sein geht", fügt dem aber hinzu: „insofern dieses Sein *ein Anderessein als es selbst* impliziert."[8] Hier ist die entscheidende Abweichung von Sartres Philosophie zu der Heideggers beschlossen: An die Stelle der von diesem statuierten ontologischen Differenz von Sein und Seiendem – die Adorno als Scheindifferenz, die in eine Ontologisierung des Ontischen mündet, erkannte – treten die beiden grundsätzlich getrennten Seinsweisen des An-sich und des Für-sich.

Dieser Kern von Sartres ontologischem Entwurf weist in mancher Hinsicht eine Nähe auf zu den zentralen Gedanken von Adornos sich entschieden gegen jede Ontologie wendender Philosophie, wie sie in der *Negativen Dialektik* entfaltet wurde: Auch Adorno bestreitet prinzipiell die Existenz eines Subjekt und Objekt überschreitenden Dritten, namentlich des kantischen „Ich denke", das, vom Subjekt aus, eine Einheit zwischen beiden stiften zu können vorgibt und erst recht des Heideggerschen Seins, dem die Trennung von Subjekt und Objekt vorab als obsolet gilt. Vielmehr bestimmt Adorno das Subjekt-Objekt-Verhältnis dergestalt, dass das Subjekt vorweg als vom Objekt prinzipiell Verschiedenes zugleich seinerseits Objekt ist[9] – in eben dem auch von Sartre mit dessen präreflexivem Cogito intendierten Sinn, dass das Bewusstsein existiert, bevor

6 Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Reinbek bei Hamburg 2010, S. 17 ff. Die prinzipielle Unfähigkeit, aus der Immanenz des Bewusstseins hinauszugelangen, kritisiert auch Adorno an der Husserlschen Phänomenologie (Siehe auch Theodor W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien. Frankfurt am Main 1990. Hier vor allem Kapitel IV.)

7 Ebd. S. 33.

8 Ebd. S. 37.

9 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Gesammelte Schriften Bd. 6. Hrsg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schulz. Frankfurt am Main 2003, S. 184 f.

es erkannt wurde und mitnichten selbst die Instanz ist, die das Seiende konstituiert, da seinerseits irreduzibel Seiendes.[10] Freilich sollten die unterschiedlichen Akzente, die Sartre einerseits und Adorno andererseits hier setzen, nicht übersehen werden, die gerade auch insofern umso genauer zu bestimmen sind, als sie für die unterschiedliche Bestimmung und Gewichtung der voraussetzungslosen *Denk*freiheit seitens beider von größter Bedeutung sind: Sartre weigert sich – ebenso wie Kant im Fall des transzendentalen Subjekts – beharrlich, dem Für-sich Objektstatus oder auch nur einen „Funken" Objektcharakter zuzusprechen. Auch wenn es für ihn in Übereinstimmung mit Adorno nicht infrage kommt, es als archimedischen Punkt der Wirklichkeitserkenntnis zu setzen, fasst er das Für-sich *zunächst* und fundamental als nichts als ein bloß Existierendes. Anders gesagt: Im Unterschied zu Adorno abstrahiert Sartre zunächst einmal davon, dass das Bewusstsein *empirisches*, an ein lebendiges Ich gebundenes Bewusstsein ist; das Bewusstsein als Erkennendes und (potentiell) Erkanntes fallen bei ihm radikal auseinander.

Dies vorausgesetzt, kann Sartre explizit die Möglichkeit des Für-sich festhalten, sich selbst „aus dem Kreislauf gegenüber diesem Existierenden herauszunehmen"[11] – und dieses Vermögen ist ein zentraler Beleg für die Existenz dessen, was Sartre Freiheit nennt – während bei Adorno dieses Vermögen, das bei ihm zunächst implizit vorausgesetzt ist, erst später, wie noch zu zeigen sein wird, mit dem Begriff der Spontaneität, der aber seinerseits nicht mit dem Freiheitsbegriff Sartres identisch ist, explizit bestimmt wird. Die von Sartre so gefasste Freiheit ist keine Eigenschaft, die neben anderen zum Wesen des Menschen gehöre. Sie geht vielmehr „dem Wesen des Menschen voraus und macht dieses möglich. ... Der Mensch ist keineswegs *zunächst*, um *dann* frei zu sein, sondern es gibt keinen Unterschied zwischen dem Sein des Menschen und seinem ‚*Frei-sein*'."[12] Wie schon für Kierkegaard und Heidegger ist nach Sartre der Modus, in dem sich dem Menschen sein Frei-sein enthüllt, die Angst, die im Gegensatz zur Furcht vor einem Objekt Angst vor *mir* ist, Angst davor, dass buchstäblich nichts mich daran hindert, mich so oder auch anders zu verhalten.[13] Um die in der Angst sich of-

10 Herbert Schnädelbach, einer der zumindest in philosophischen Belangen im engeren Sinne vernünftigeren unter den Schülern Adornos, die sich von der Kritischen Theorie entfernt haben, merkt zu dieser „untergründigen" Nähe der Philosophie Adornos zur Existenzphilosophie, als dessen Stifter aus seiner Sicht Schelling gilt, an: „Adornos Hegel- und Idealismuskritik stand immer im Zeichen des ‚unvordenklichen Daß'. Zunächst kommt dies nicht in den Blick, weil Adorno die objektlose Innerlichkeit der bloß subjektiven Existenz nicht im Zeichen der metaphysischen, sondern der gesellschaftlichen und geschichtlichen Objektivität kritisiert; darum kehrt er auch von Kierkegaard nicht zu Schelling, sondern zu einem materialistisch gelesenen Hegel zurück, den Schellings Einwände nicht zu treffen scheinen. Je brüchiger aber Adorno die Brücke des Marxschen Werkes erschien, desto *existentialistischer* wird seine Hegelkritik, was ihn auch zu Modifikationen seines Kierkegaard-Bildes veranlasst." Herbert Schnädelbach: Sartre und die Frankfurter Schule. In: Sartre. Ein Kongreß. Hrsg. von Traugott König. Reinbek bei Hamburg 1988, S. 21. *Existentialistischer* wurde Adornos Philosophie aber weniger aufgrund der grundsätzlichen Unzulänglichkeit des Marxschen Werkes, wie hier unterstellt wird, sondern vielmehr, weil die Kritik der politischen Ökonomie, erst recht nach Auschwitz, ohne *existentialistische* Momente um ihre eigene Wahrheit gebracht wird.

11 Sartre: Das Sein und das Nichts (wie Anm. 6), S. 83.

12 Ebd.

13 Ebd. S. 91 ff.

fenbarende Freiheit zu negieren, bedarf es eines „besonderen Verhaltenstypus“,[14] der dafür sorgt, vor dem Bewusstsein etwas zu verbergen, dessen es sich – als seiner grundlegenden Conditio – dennoch fortwährend bewusst ist, und den Sartre *mauvaise foi*, Unaufrichtigkeit, nennt. Sie ist eine „Kunst, widersprüchliche Begriffe zu bilden, die die doppelte Eigenschaft des menschlichen Seins, eine *Faktizität* und eine *Transzendenz* zu sein“, ausbeutet.[15] Das unaufrichtige Bewusstsein spiegelt sich seinen frei gewählten Entwurf von sich als An-sich-Seiendes vor, beansprucht aber in diesem verdinglichten Modus Transzendenz; es möchte etwa *als* Bürger, Arbeiter oder Deutscher ein freies Subjekt sein. Die Unaufrichtigkeit ist, und darin liegt das ideologiekritische Moment dieses Begriffs, die im Bewusstsein angelegte Bedingung der Möglichkeit gesellschaftlich konstituierten falschen Bewusstseins.

Für Sartre ist mit der Evidenz eines unabhängig vom Bewusstsein existierenden Seins aber noch nicht viel gewonnen – er steht weiterhin vor dem gleichen Dilemma wie der (subjektive) Idealismus, dem er zu entgehen suchte: Gerade, weil das Bewusstsein nur in Negation zum Objekt-Sein eine Beziehung zu Objekten herstellen kann – und nicht durch ein Drittes wie Gott, Geist oder Gesellschaft, das selbst wieder nur ein Objekt wäre – scheint es in einem „Zirkel der Selbstheit“[16] gefangen zu sein. Dieser Zirkel kann zwar nicht aufgebrochen werden, wird aber durch einen weiteren Seinsmodus entscheidend modifiziert; dem *Für-Andere*, das sich aus der Existenz anderer Subjekte ergibt. Die Subjektivität des Anderen kann allerdings grundsätzlich nicht erkannt werden, sondern hat „die Natur eines kontingenten und unreduzierbaren Faktums“[17], das sich anlässlich bestimmter Phänomene, in denen das Subjekt sich als Objekt erfährt, allen voran der Scham, enthüllt. Sartre erkennt also wie kaum ein Philosoph vor oder nach ihm, dass der Solipsismus, so unhaltbar er angesichts der alltäglichen Erfahrung auch erscheint, weder auf erkenntnistheoretischer, noch auf idealistischer und erst recht nicht existentialontologischer Grundlage widerlegt werden kann, wie er an Husserls, Hegels und Heideggers gescheiterten beziehungsweise fadenscheinigen Versuchen, eine, sei es nachträgliche Synthese, sei es ursprüngliche Verbindung zwischen mir und dem Subjekt-Anderen nachzuweisen, zeigt, eben weil hier die fundamentale Voraussetzung der „ontologischen Trennung“[18] der einzelmenschlichen Bewusstseine keineswegs beseitigt, sondern ‚nur‘ in einem philosophisch (und real) nicht zu rechtfertigenden Allgemeinen zum Verschwinden gebracht wird – im Fall von Husserl in einem phänomenologisch reformulierten transzendentalen Ego, bei Hegel in einem durch die Todesdrohung erpressten allgemeinen Selbstbewusstsein und bei Heidegger, indem sie vorab im *Mitsein*, die philosophische Entsprechung der Volksgemeinschaft, getilgt ist.[19]

14 Ebd. S. 115.
15 Ebd. S. 134 f.
16 Ebd. S. 212 ff.
17 Ebd. S. 452.
18 Ebd. S. 441.
19 Ebd. S. 408 ff.

Sartre geht es nun seinerseits nicht darum, den Solipsismus anders, „überzeugender" – etwa mit einem Konzept von „Intersubjektivität" – zu widerlegen, sondern „lediglich" darum, unter völligem Verzicht auf eine „Lösung", die nur eine Scheinlösung sein könnte, die Evidenz seiner Unmöglichkeit oder, wenn man lieber will, seine Nichtigkeit, aus den *faktischen* Implikationen eben dieser unüberbrückbaren Trennung der verschiedenen Subjekte darzulegen: Durch den ‚Blick' des Anderen, der seinerseits vollkommen frei ist, erfährt sich das Subjekt unweigerlich als Objekt und als dadurch in seiner Freiheit *begrenzt*; insofern es einer fremden, unerfassbaren Subjektivität als Körper erscheint, befindet es sich in „Knechtschaft".[20] Wiedererlangen kann es seine Freiheit, indem es seinerseits den Anderen als Objekt bestimmt – eine Synthese beider Modi ist ausgeschlossen. Sartre begreift die Scham und den Hochmut als einzige authentische Verhaltensweisen Anderen gegenüber. Viel eher als eine Ontologisierung kapitalistischer Verhältnisse, wie sie Herbert Marcuse Sartre vorwarf,[21] ist mit dieser Konstellation gleichsam eine Art ‚ontologischer Naturzustand' bezeichnet, der im Nationalsozialismus durch die Suspendierung der Vertragsverhältnisse in aller Gewalt hervortrat:[22] als mit der unaufhebbaren Freiheit des Subjekts gegebene Bedingung der Möglichkeit, einem Anderen, insofern er als verletzlicher Körper erscheint, zu schaden.

Sartres Bruch mit Heidegger sowie sein Gegensatz zu einer herrschaftskonformen Sozialphilosophie tritt hier deutlich hervor: Nicht in der vom Heideggerschen Mitsein stipulierten „dumpfen Gemeinschaftsexistenz"[23], die sich nur im Tod „realisieren" kann, noch in einer wie immer gearteten Intersubjektivität besteht das grundlegende Verhältnis zwischen einzelmenschlichen Subjekten, sondern in der unaufhebbaren Trennung der einzelnen Subjekte – und daran wird sich auch in einer befreiten Gesellschaft nichts ändern. Sie ist vielmehr Voraussetzung einer (wie auch immer gearteten) Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem, auf die gerade Adornos Philosophie abzielt, die aber ihren kritischen Akzent nicht auf die (Schein-) Überwindung der prinzipiellen Unaufhebbarkeit der Verschiedenheit der Subjekte, sondern auf deren *falsche* Hypostasierung als „monadologische Verfassung"[24] legt, die ihrerseits bereits das Potential zu blindem Kollektivismus in sich trägt. Versöhnung kann nur bedeuten, dass der notwendig immer auf Gewalt gegen das einzelne leibliche Subjekt zielende Versuch, sie

20 Ebd. S. 482.

21 Herbert Marcuse: Existentialismus. Bemerkungen zu Jean-Paul Sartres *L'tre et le Neant*. Aufsätze und Vorlesungen 1948 – 1969. Versuch über die Befreiung. Schriften Bd. 8. Frankfurt am Main 1984, S. 23.

22 Siehe auch: Gerhard Scheit: Quälbarer Leib. Kritik der Gesellschaft nach Adorno. Freiburg 2011, S. 98 f. Wenn hier von ‚ontologischem Naturzustand' die Rede ist, so ist damit keineswegs gemeint, dass dieser vor oder außerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse zu verorten ist. ‚Ontologisch' soll hier auf nichts anderes verweisen als auf die – von Sartre in existenzphilosophischer Form formulierten – Voraussetzungen dafür, dass die Barbarei eben nicht im 20. Jahrhundert *noch* möglich war, worauf das von Walter Benjamin in seinen geschichtsphilosophischen Thesen denunzierte falsche philosophische Staunen sich richtet, sondern sie *überhaupt* möglich ist. (Vgl. Gerhard Scheit: Folter und Vernichtung. Jean Amérys immanente Kritik der Existentialontologie Jean-Paul Sartres. In: Zwischenwelt 4/2012, S. 12).

23 Sartre: Das Sein und das Nichts (wie Anm. 6), S. 447.

24 Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie (wie Anm. 6), S. 235.

in einem halluzinierten Kollektivsubjekt zum Verschwinden zu bringen, ausgeschlossen ist; was auch gerade impliziert, dass die einzelnen Subjekte die anderen, auch wenn sie füreinander unaufhebbar Objekte bleiben, im *emphatischen* Sinne – was Sartre nur als Unaufrichtigkeit denken kann – anerkennen, was aber kein *a priori* formuliertes moralisches Gebot sein, sondern nur von jedem Einzelnen autonom geleistet werden kann und insofern die Sartresche Freiheit unbedingt voraussetzt.

Ein derart versöhnter Zustand liegt außerhalb des Horizonts von Sartres Philosophie. Umso genauer kann er nun vor dem Hintergrund seiner Erörterung des fundamentalen Bezugs des Einzelnen zu Anderen dessen unaufhebbare Freiheit bestimmen: Da der ursprüngliche Bezug der Freiheit zum Sein Verneinung des Seins ist, kann das Sein grundsätzlich die Freiheit nicht beschränken. „Der Mensch ... ist gänzlich und immer frei, oder er ist nicht."[25] Die Freiheit manifestiert sich in einer ursprünglichen Wahl und der ihr entsprechenden Handlung, in der und durch die hindurch dann retrospektiv Motive und Wille erscheinen.[26] Diese bestimmen also die Freiheit nicht, sondern begrenzen ‚nur' ihre faktische Realisierung, reduzieren die Möglichkeiten zu bestimmten Handlungen. Der Begründungszusammenhang jeder Handlung muss jedenfalls vom Für-sich selbst gestiftet werden ebenso wie jedes Attribut, mit dem ein Individuum sich versieht, ihm grundsätzlich nicht von der faktischen Wirklichkeit aufgezwungen werden kann, sondern auf einem ursprünglichen Entwurf beruht, der seinerseits die Wirklichkeit beleuchtet, die in einem neuen Licht erscheint, sobald eine neue ursprüngliche Wahl getroffen wird[27] – was im Prinzip jederzeit möglich ist, da jede Wahl ihrem Wesen nach *ex nihilo* getroffen wird.

Die Beziehung der Freiheit zu der Faktizität, das heißt den vom Für-sich schlechthin nicht gewählten Gegebenheiten, nennt Sartre Situation. Sartre kehrt den naheliegenden Einwand um, dass es aufgrund der fortwährenden Konfrontation des Subjekts mit der Faktizität absurd sei, ihm totale Freiheit zuzuschreiben: Freiheit kann vielmehr immer nur Freiheit in Situation sein. Insofern das Subjekt fortwährend der Faktizität als mit ihm nicht Identischen gegenübersteht, bedingt die Situation gleichsam die Freiheit „insofern sie *da ist, um mich nicht zu nötigen*".[28] Weder die jeweilige geschichtliche noch gesellschaftliche Situation, in der ich mich befinde, können mir meine Freiheit nehmen; diese kann nur durch die Existenz des Anderen faktisch begrenzt werden, insofern er mir einen konkreten Objektcharakter verleiht, dem ich grundsätzlich entfremdet bin, indem ich für ihn „Jude oder Arier, schön oder hässlich, einarmig usw. bin".[29] Doch nur im Lichte meiner Wahl hat diese im äußersten Fall auch physische Gewalt beinhaltende Objektivierung für mich Bedeutung, denn diese erlangen die Faktizitäten erst dank meiner Freiheit, sodass „auch die Folter uns nicht unsere Freiheit nimmt".[30]

25 Sartre: Das Sein und das Nichts (wie Anm. 6), S. 765 f.
26 Ebd. S. 778.
27 Ebd. S. 756.
28 Ebd. S. 840.
29 Ebd. S. 902.
30 Ebd. S. 903.

Die Problematik wie auch die Stärke der Philosophie von *Das Sein und das Nichts* wird an diesem Punkt deutlich: Problematisch ist nicht die Behauptung einer unverlierbaren Freiheit des Subjekts, denn bei ihr handelt es sich eben nicht um Ideologie, die über die reale, im Nationalsozialismus und der Shoah total gewordene Unfreiheit hinwegtäuschen soll, wie von Herbert Marcuse[31] behauptet, sondern um die im Subjekt unaufhebbare Bedingung ihrer Möglichkeit. Sartres Philosophie schließt eine wie auch immer geartete Entlastung jener Subjekte, die anderen Subjekten Gewalt antun, gleich unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen, und damit der nationalsozialistischen Täter, kategorisch aus. Problematisch ist hingegen, dass sie es grundsätzlich nicht ermöglicht, die voraussetzungslose *Denk*freiheit zu Ausmaß und Qualität realer Unfreiheit in Beziehung zu setzen, was nicht zuletzt darin zum Ausdruck kommt, dass Sartre die Situation der Juden nur als Beispiel für eine Entfremdung durch den Blick des Anderen unter vielen heranzieht, die jederzeit durch Restituierung der eigenen Subjektivität – wenn nötig, unter Einsatz des Lebens – wieder zerstört werden kann.[32] Zudem ist für Sartre in *Das Sein und das Nichts* eine Begrenzung der Verantwortung des Für-sich ausgeschlossen, da er die Verantwortung nicht als unmittelbare Konsequenz, oder besser: Implikation *bestimmter* freier Entscheidungen (also *bestimmter Negationen* der Freiheit) begreift, sondern als mit der Freiheit gleichrangig setzt, wodurch der Begriff der Verantwortung, weil sie, zur existentiellen Bestimmung – je nach Sichtweise – erhoben oder erniedrigt, bloß abstrakt ist, seinen Sinn zu verlieren droht.[33]

In den *Überlegungen zur Judenfrage* vermag es Sartre schließlich, die besondere Situation des Juden, die ihm durch das Subjekt, das mit dem Hass auf die Juden die totale Wahl getroffen hat, auferlegt wird, zu erfassen, als auch die in *Das Sein und das Nichts* unbestimmt gebliebene Verantwortung entsprechend der totalen Wahl des Antisemiten einerseits, und der aufgrund dieser Wahl geschaffenen Situation für die als Juden verfolgten Subjekte – die für sie die Wahl, dieser Situation zu entkommen, ausschließt – andererseits, konkret zu bestimmten; kurz: trennscharf zwischen Tätern und Opfern zu unterscheiden.

## III

Die früheste Auseinandersetzung Sartres mit dem Antisemitismus fand in literarischer Form statt. In der 1938 verfassten Erzählung *L'enfance d'un chef*[34] schildert er das Erwachsenwerden des Lucien Fleurier, dem Sohn eines Fabrikanten, der von frühester Kindheit an den Prototyp eines unaufrichtigen Subjekts verkörpert, das die Un-

31 Marcuse: Existentialismus (wie Anm. 21), S. 23.
32 Scheit: Quälbarer Leib (wie Anm. 22), S. 99 f.
33 Sartre: Das Sein und das Nichts (wie Anm. 6), S. 950 ff.
34 Jean-Paul Sartre: Die Kindheit eines Chefs. In: Die Kindheit eines Chefs. Erzählungen. Romane und Erzählungen. Bd. 2. Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Reinbek 2011.

bestimmtheit der eigenen Existenz nicht erträgt und sich deshalb nach einer festen, vom Blick der Anderen, um Sartres später geprägten Begriff zu verwenden, beständig bestätigten Identität sehnt. Nachdem sich die Hinwendungen zur Psychoanalyse und zur Homosexualität für ihn als unbefriedigend erwiesen haben, findet er schließlich als junger Erwachsener im Antisemitismus seine Erfüllung, tritt er der antisemitischen und monarchistischen *Ligue d'Action française* bei, beteiligt sich an antisemitischen Protesten und Ausschreitungen und etabliert sich als „Experte" für das Aufspüren von Juden anhand ihrer Physiognomie. Auch wenn der Antisemitismus des Lucien Fleurier viele opportunistische und instrumentelle Züge trägt, wird an ihr die Struktur, oder besser: der Selbstentwurf des (potentiell) antisemitischen Subjekts schon sehr präzise exemplifiziert. Der Antisemitismus bietet ihm im Unterschied zu den anderen von ihm verworfenen Haltungen den Vorteil, prinzipiell von Erfahrung unabhängig, eine *reine* Leidenschaft[35] – und gerade deshalb nicht revidierbar zu sein.

In den *Überlegungen zur Judenfrage*, die Sartre Ende 1944 kurz nach der Befreiung von Paris verfasste, gibt er seiner hier schon in Grundzügen vorliegenden Kritik des Antisemitismus vor dem Hintergrund der Philosophie von *Das Sein und das Nichts* wie auch der 1939/40 während seines Einsatzes als Soldat entwickelten und in seinem Tagebuch aufgezeichneten, freilich noch äußerst vagen Überlegungen zu jüdischer Inauthentizität,[36] ihre gleichsam endgültige Gestalt. Ausgehend von einer Analyse alltäglicher antisemitischer Äußerungen wird Sartre sehr bald in der Einsicht bestätigt, dass es sich beim Antisemitismus um eine objektlose Leidenschaft[37] und zudem „selbst in seinen gemäßigsten, kultiviertesten Formen" um eine „synkretistische Totalität" handelt,[38] die weder der Erfahrung entspringt, noch auf historischen oder gesellschaftlichen Tatsachen beruht, um schließlich zu dem Befund zu kommen, dass der Antisemitismus „eine *freie* und *totale* Wahl, eine umfassende Haltung [ist], die man nicht nur den Juden, sondern den Menschen im allgemeinen, der Geschichte und der Gesellschaft gegenüber einnimmt".[39] Frei ist diese Wahl, weil jede Wahl vom Subjekt prinzipiell in seiner Freiheit zur Faktizität, zum Objekt als von ihm Unterschiedenes getroffen wird; total ist sie aber darüber hinaus, weil sie die Entscheidung einschließt, von der empirischen Realität wie auch innerer und äußerer Logik abzusehen. Der Antisemit ist sich der Abwegigkeit seines Weltbilds völlig bewusst; er hat sich vorab dafür entschieden, die „Form des Wahren"[40] überhaupt abzulehnen, „Wörter und Vernunftgründe abzuwerten"[41]. So ist jeder Versuch, ihn mit vernünftigen Argumenten zu überzeugen, von vornherein zum

35 Martin Löw-Beer: Der seelische Haushalt eines Antisemiten. Überlegungen zu Sartres Erzählung *Die Kindheit eines Chefs*. In: Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart. Frankfurt am Main, Heft 2, Juli 1987, S. 103.
36 Jean Paul Sartre: Tagebücher. Les carnets de la drôle de guerre. September – März 1940. Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Reinbek 1986.
37 Sartre: Judenfrage (wie Anm. 4), S. 10 f.
38 Ebd. S. 11.
39 Ebd. S. 14.
40 Ebd. S. 15.
41 Ebd. S. 16.

Scheitern verurteilt – nicht, weil er unfähig zu Erfahrung und Vernunft wäre, sondern weil er sich bewusst auf eine Ebene gestellt hat, die ihm die Freiheit gibt, von Erfahrung und Vernunft unabhängig zu urteilen, weil er Angst hat „vor sich selbst, vor seinem Bewusstsein, vor seiner Freiheit, vor seinen Trieben, vor seiner Verantwortung, vor der Einsamkeit, vor der Gesellschaft und der Welt; vor allem, außer vor den Juden".[42]

Die umfassende wahnhafte Haltung, die der Antisemit gewählt hat, beinhaltet wesentlich ein selbstbewusstes Bekenntnis zu Inferiorität und der bodenständigen „Gemeinschaft ... der Mittelmäßigen"[43], der gegenüber die mit den Juden identifizierten Momente von Abstraktheit, Wurzellosigkeit und Intellekt abgewertet und verachtet werden. Der Antisemit bekennt sich „von Anfang an zu einem faktischen Irrationalismus. Er stellt sich in einen Gegensatz zum Juden wie das Gefühl zum Verstand, wie das Besondere zum Allgemeinen, wie die Vergangenheit zur Gegenwart, wie das Konkrete zum Abstrakten, wie der Grundeigentümer zum Eigentümer von Immobilien"[44] und erhebt seine selbstgewählte „unabänderliche Mittelmäßigkeit ... zu einem dünkelhaften, versteinerten Adel"[45], der ihm durch den Juden in Frage gestellt scheint. „Gegenüber dem Juden und nur ihm gegenüber kann sich der Antisemit als Träger von Rechten realisieren."[46] Dem rechtsstaatlichen und pluralistischen Egalitarismus stellt der Antisemit einen völkischen Egalitarismus, eine „primitive Gesellschaft des Nebeneinanders"[47] gegenüber, aus der die mit der modernen Gesellschaft identifizierten Juden ausgeschlossen sind. Gegenüber der offiziellen Staatsgewalt nimmt sich der Antisemit eine „Freiheit gegen den Strich",[48] die Freiheit, mitunter auch gegen sie zu handeln, um diese egalitäre Gemeinschaft, in der die gesellschaftlich gewährte Freiheit des Individuums aufgehoben und – was dasselbe ist – die voraussetzungslose Freiheit des Subjekts nur als blinde, barbarische Willkür anerkannt und praktiziert wird, durchzusetzen.

Der Antisemitismus, den Sartre als „bürgerliches Phänomen"[49] versteht, für das Arbeiter – als ob sie von der ontologischen Freiheit ausgenommen wären – wegen einer ihnen von ihm pauschal unterstellten materialistischen Weltsicht kaum anfällig seien,[50] führt die abstrakten gesellschaftlichen Verhältnisse und Ereignisse auf die persönliche Initiative der Juden zurück, die kraft eines ihnen zugesprochenen „jüdischen Prinzips"[51] gleich dem Satan stets nur „frei sind, *das Böse zu tun*"[52]. Das Böse, das der Antisemit

42 Ebd. S. 35.
43 Ebd. S. 17.
44 Ebd. S. 19.
45 Ebd. S. 20.
46 Ebd.
47 Ebd. S. 23.
48 Ebd.
49 Ebd. S. 26.
50 Ebd. S. 25 f.
51 Ebd. S. 26.
52 Ebd. S. 27. Mit der Freiheit, wie sie Sartre versteht, hat diese ‚Freiheit nichts zu tun, oder besser: Sie hat nur insofern damit zu tun, als der Antisemit am Juden hasst, dass dieser im Gegensatz zu ihm, wie er zumindest ahnt, seine (voraussetzungslose) Freiheit nicht negiert, zumal die Freiheit, sich gegen ihn, den Antisemiten, zu wehren. (vgl. auch Dahlmann: Freiheit und Souveränität, wie Anm. 2, S. 131 f.) Seiner eigenen wahnhaften Logik nach muss der Antisemit – wie heute angesichts des globalen Antizionismus noch offensichtlicher ist als damals – jeden, sei es tatsächlichen, sei es imaginierten Versuch der Juden, die Antisemiten von ihrem Vernichtungswunsch abzuhalten, als Böses, das seinerseits Ursache für den Antisemitismus sei, halluzinieren.

fortwährend am Juden „entlarven" will und verfolgt, erstrebt er selbst; er schreibt es den Juden zu, um sich seine eigenen Wünsche nach Verfolgung, Bestrafung und Vernichtung nicht einzugestehen und sie gleichzeitig zu legitimieren. „Zerstörer aus Berufung, Sadist reinen Herzens, ist der Antisemit in der Tiefe seines Herzens ein Verbrecher. Was er wünscht, was er vorbereitet, ist der *Tod* des Juden."[53]

Der abstrakte Liberalismus des Demokraten, der die gesellschaftlichen Synthesen leugnet und nur atomisierte Individuen kennt, hat, bei aller Redlichkeit, dem Antisemitismus nichts entgegenzusetzen; für ihn ist die Kategorie der Rasse nur ein Hirngespinst und kein als Lüge Existierendes, sodass „seine Verteidigung des Juden den Juden als Menschen rettet und als Juden auslöscht".[54]

Man könnte nun aus abstrakt liberaler Perspektive dagegen einwenden, dass es doch widersinnig sei, einerseits nachdrücklich darzulegen, dass der Antisemit dem Juden das Menschsein absprechen möchte, andererseits aber zu fordern, dass der Jude als Jude anstatt als Mensch anerkannt werden müsste.[55] Eine solche Sichtweise verkennt aber, dass es sich beim wahnhaften Bild des Juden, das der Antisemit sich ausmalt, nicht einfach um ein Hirngespinst, sondern um etwas Unwahres handelt, das er mit der Vernichtung des Juden verwirklichen möchte. Anders gesagt: Der antisemitische Wahn ist nicht nur – wie etwa der Wahn aufgrund einer Psychose –von Erfahrung, Vernunft und Logik entkoppelt, sondern gleichzeitig in einem mörderischen Sinn rational und realistisch; er zielt nicht nur darauf, den Juden – in abwegiger Weise – zu brandmarken und „auszugrenzen", sondern er zielt immer auf seinen Tod. Eben diese Todesdrohung legt den Juden darauf fest, wie immer er sich als Subjekt begreifen mag, Jude zu sein, welchen Status er auch sonst (in den Augen anderer) erwerben mag, *auch* Jude zu sein – und eben das erfasst Sartre vor dem Hintergrund seiner Subjektphilosophie, im Speziellen vor dem Hintergrund seiner Auffassung des vermittlungslosen Verhältnisses zwischen den Subjekten, genau. Der Jude ist unter diesem Gesichtspunkt insofern Teil einer Kollektivität, als die als Juden identifizierten Individuen „eine *gemeinsame Situation* haben".[56] Weder Tradition noch Religion, sondern der Blick des Antisemiten macht ihn zum Juden. „Der Jude ist der Mensch, den die anderen Menschen für einen Juden halten."[57] In einer antisemitischen Gesellschaft ist aber für den Juden, der, wie immer er sich verhält, für einen letztlich zu eliminierenden Juden gehalten wird, die Möglichkeit, sich frei zu wählen, in der für ihn entscheidenden Hinsicht begrenzt, das

53 Sartre: Judenfrage (wie Anm. 4) S. 33.
54 Ebd. S. 37.
55 Eben dieses Argument wurde, wie auch immer anders formuliert, in der sogenannten Beschneidungsdebatte von vielen Befürwortern eines Verbots der frühkindlichen Beschneidung im Judentum bemüht. Sie wollten in der Tat den Juden als Menschen retten, und haben dabei geflissentlich ignoriert, dass sie ihn damit eigentlich als (deutschen) Staatsbürger unter (deutschen) Staatsbürgern, dem doch „Recht vor Glaube" gehen sollte, retten wollten – als ob das Recht die Existenz des ‚allgemeinen Menschen' garantieren könnte und das Judentum nur eine (selbstverständlich rückständige) Konfession unter vielen, die der Antisemitismus nichts angehe, wäre.
56 Ebd. S. 43.
57 Ebd. S. 44.

heißt: er ist zwar frei, findet aber keine Situation vor, in der er seine Freiheit, Jude sein zu wollen oder nicht, realisieren kann: Der Jude „kann wählen, mutig oder feige, traurig oder fröhlich zu sein. ... Doch er kann nicht wählen, kein Jude zu sein."[58]

Dem Juden bleibt noch, wie jedem Menschen, die Wahl, seine spezifische Situation authentisch oder inauthentisch zu leben.[59] Authentizität bedeutet nach Sartre für den Einzelnen, seine Situation illusionslos einzuschätzen und nicht vor ihr die Augen zu verschließen. Jüdische Authentizität soll darauf abzielen, sich nicht ausschließlich als Opfer zu begreifen: „Der authentische Jude ist ... jener, der in und wegen der ihm entgegengebrachten Verachtung zu sich selbst steht."[60] Während der inauthentische Jude, an den „Mythos vom allgemeinen Menschen"[61] glaubend, sich, die Situation verkennend, vergeblich als Mensch (der er doch ohnehin ist, was aber insofern bedeutungslos ist, als ihm vom Antisemiten das Menschsein abgesprochen wird) verwirklichen will, setze der authentische Jude, so Sartre, einen „gesellschaftlichen Pluralismus"[62], in dem er seine Anerkennung *als Jude* einfordern und erreichen könne. Doch Sartre muss hier erkennen, dass die Entscheidung zur Authentizität lediglich ein „moralischer Entschluss"[63] sein kann, die den Antisemitismus nicht beseitigen kann: „die Situation des Juden ist derart, daß alles, was er tut, sich gegen ihn wendet."[64]

Dass die einzig angemessene Konsequenz, die aus der durch den Antisemitismus geschaffenen ausweglosen Situation der Juden, die Sartre so präzise erfasst hat, gezogen werden muss: die Schaffung einer souveränen jüdischen Nation ist, will er jedoch nicht wahrhaben. Zwar hält er sie für eine denkbare Option,[65] doch präferiert er die Integration der Juden in eine künftige, einem „konkreten Liberalismus"[66] verpflichtete (französische) Gesellschaft, als neben anderen kulturellen und „ethnischen" Bevölkerungsgruppen bestehende Kollektivität. Hatte Sartre noch zuvor den Juden einzig durch seine ihm vom Antisemiten aufgezwungene Situation bestimmt, so soll ihre Situation nun ihrerseits zu einer gesellschaftlich anerkannten, positiven Identität werden – ein ominöses, aber vor dem Hintergrund seiner Philosophie nicht ganz unverständliches Moment, das Sartres Verständnis des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft im Allgemeinen kennzeichnet: Da Gesellschaft nur aus Situationen einzelner freier, vom Blick der Anderen mit einem bestimmten Objektstatus versehener Subjekten bestehe, ergebe sich aus der Gemeinsamkeit von Situationen unmittelbar eine kollektive Identität, die es authentisch zu realisieren gelte. Die Freiheit, wie Sartre sie fasst, kann somit umstandslos in Kollektivismus überführt werden – was Sartre später zur Hinwendung zum Stalinismus und zum Maoismus und zur vorbehaltlosen Bejahung antikolonialer Barbarei veranlasste.[67]

58 Ebd. S. 55.
59 Ebd. S. 56.
60 Ebd. S. 57.
61 Ebd. S. 82.
62 Ebd.
63 Ebd. S. 85.
64 Ebd.
65 Ebd. S. 84.
66 Ebd. S. 87.
67 Beispielhaft dafür Sartres Vorwort zu Frantz Fanons *Die Verdammten der Erde* (In: Frantz Fanon: Die Verdammten der Erde. Deutsch von Traugott König. Reinbek 1969.)

Bezeichnenderweise hält Sartre für den Juden noch eine weitere, aus seiner Sicht, wie er durchklingen lässt, den anderen Möglichkeiten vorgeordnete parat, seine Situation authentisch zu realisieren, was gleichsam die andere Seite seiner Weigerung, für einen jüdischen Souverän entschieden Partei zu ergreifen, darstellt und in gewisser Hinsicht schon sein späteres Engagement für repressive Kollektive antizipiert: Schon an einer früheren Stelle bezeichnet Sartre die Situation des Juden als „die des Märtyrers“[68]. Diese Einschätzung ist schlicht unvereinbar mit Sartres Philosophie, nach der sie doch – zu Recht – als unaufrichtig, oder, psychoanalytisch gesprochen: als Projektion, gelten müsste. Zugleich verweist sie darauf, dass Sartre die Leerstellen seiner Philosophie, was das Gesellschaftliche und das Politische im engeren Sinn betrifft, nicht reflektiert hat: So sehr er der Heideggerschen Ontologie des Todes widerspricht, so sehr der Tod in seiner Philosophie keinen Platz hat, weil er schlechthin nicht Möglichkeit des Für-sich sein kann,[69] lässt seine Philosophie die Frage nach der Selbstverteidigung angesichts einer Vernichtungsdrohung offen. Diese aber *muss*, gerade auch um der auf philosophischer Ebene geleisteten Bestimmung von Aufrichtigkeit beziehungsweise Authentizität gerecht zu werden und sie nicht ausgerechnet angesichts der Todesdrohung, der Sartres frühe Philosophie in unvergleichlicher Weise zu trotzen versucht, für nichtig zu erklären, sobald sie zur Vernichtungsdrohung wird, *politisch* beantwortet werden. Da Sartre das verabsäumt, malt er sich, noch bevor er die Partizipation der Juden *als* Juden im Rahmen eines „konkreten Liberalismus“ projektiert, den authentischen Juden als jemand aus, der „alles bis zum Martyrium akzeptiert“.[70]

Während Sartre also vor der den gesamten *Überlegungen zur Judenfrage* immanenten und sogar schon über weite Strecken von der in *Das Sein und das Nichts* entfalteten Philosophie, wenn auch implizit, nahegelegten Parteinahme für den Zionismus zurückweicht[71] und stattdessen eine paternalistische Lösung bevorzugt, blieb es Jean Améry und Claude Lanzmann, die als dem Judentum entfremdete Juden in der Situation des Juden, wie sie Sartre beschrieb, präzise ihre eigene, ihnen vom Vernichtungsantisemitismus der Nazis aufgenötigte Situation erkannten, vorbehalten, konsequent für Israel und gegen seine Feinde Partei zu ergreifen. Nichtsdestotrotz beinhaltet Sartres politischer Ausblick die nicht zu revidierende Einsicht, dass eine Gesellschaft, die gegen den Antisemitismus ernsthaft vorzugehen sucht, Juden *als* Juden anerkennen muss, wenn dem Antisemitismus nicht Konzessionen gemacht werden sollen. Verantwortlich für den Antisemitismus sind die Antisemiten und sonst nichts und niemand; die den Juden verbleibende Freiheit, authentisch zu sein, kann die Antisemiten mitnichten von ihrer Verantwortung entlasten und ebenso wenig die (potentiell antisemitischen) Nichtjuden

68 Sartre: Judenfrage (wie Anm. 4), S. 56.
69 Sartre: Das Sein und das Nichts (wie Anm. 6), S. 937.
70 Sartre: Judenfrage (wie Anm. 4), S. 83. Siehe auch: *Ich bin froh über die Irritation*. Interview mit Gerhard Scheit. In: Prodomo 17/2013, S. 38 f.
71 Später hat er sie durch seine Parteinahme für die Palästinenser vollends zurückgenommen.

davon entbinden, sich gegen den Antisemitismus zu entscheiden. Das hält Sartre so deutlich wie kaum ein Zweiter fest. „Das jüdische Problem ist durch den Antisemitismus entstanden; also muss man den Antisemitismus abschaffen, um es zu lösen."[72] Sartre macht sich aber auch keine Illusionen über die Grenzen der Möglichkeit der Abschaffung des Antisemitismus, solange Staat und Kapital existieren. Wirklich abgeschafft sein wird der Antisemitismus zwar erst mit der Revolution. Auf die zu warten ist aber, so Sartre, „eine faule Lösung".[73] Gegenwärtig ist es geboten, den Antisemitismus militant zu bekämpfen – vornehmlich von Nichtjuden, da er „*unser Problem*"[74] ist. „Es ist nicht Sache der Juden, eine militante Liga gegen den Antisemitismus zu gründen, es ist unsere Sache."[75] So hat Sartre schließlich doch einen gleichsam partikularen, im besten Sinne aufrichtigen, da an die Freiheit der Nichtjuden, sich gegen den Antisemitismus zu entscheiden,[76] gerichteten kategorischen Imperativ formuliert, dessen Geltung nicht dadurch geschmälert wird, dass er verkannt hat, dass dieser Imperativ die bedingungslose Solidarität mit Israel miteinschließt.

## IV

Der Antisemitismus ist Folge einer freien Wahl – wie jede Haltung, die der Einzelne der Faktizität gegenüber einnimmt. So viel bleibt wahr an Sartres früher Philosophie und der von ihr ermöglichten Kritik des Antisemitismus. Über die jeweilige Qualität der Faktizität kann Sartre jedoch nichts aussagen; sie kann von seinem Denken, sei sie gesellschaftlich geworden, sei sie der Natur angehörig, nur als gleichermaßen kontingent aufgefasst werden – daher bleibt die *Form* der Vergesellschaftung von Sartre, auch und gerade in seiner politisch engagierten Phase, unbegriffen. Insofern verhält sich seine Philosophie, soweit sie den Bereich des Phänomenologisch-Subjektiven zu überschreiten sucht, wie schon angedeutet, zur Aufklärung höchst zwiespältig. Kritische Theorie hingegen zielt in jedem ihrer Momente darauf ab, über den blinden Zwang der Verhältnisse und ihren Niederschlag im einzelnen Subjekt aufzuklären – um ihn abzuschaffen. Der Antisemitismus und seine Konsequenz in der Vernichtung der euro-

72 Ebd. S. 87.
73 Ebd. S. 89.
74 Ebd. S. 90.
75 Ebd.
76 Aufrichtig ist dieser Imperativ nicht zuletzt auch insofern, als er grundsätzlich nicht an „die Menschen" oder „uns alle" gerichtet, sondern, wie viel (unterschwelliger) Paternalismus in dieser Formulierung auch immer stecken mag, an die erste Person, an „uns Nichtjuden" gerichtet ist und somit das Engagement der Nichtjuden gegen den Antisemitismus auch, in Übereinstimmung mit Sartres Philosophie, klar bestimmt: Es kann für Nichtjuden nicht darum gehen, sich in die Situation der Juden „einzufühlen", sich mit ihr zu identifizieren, da diese Situation schlechthin nicht die ihre ist, sondern nur darum, innerhalb *ihrer* Möglichkeiten, die die totale Wahl des Antisemitismus prinzipiell miteinschließt, die Wahl zu treffen, nicht Antisemit zu sein und ihn in gebotener Militanz zu bekämpfen. (Damit ist keineswegs gesagt, dass Adornos kategorischer Imperativ, da er sich an „die Menschen" richtet, weniger aufrichtig sei, im Gegenteil – zumal er, im Zusammenhang der *Negativen Dialektik* einem begriffslosen, wohlfeilen „Nie wieder" radikal entgegengesetzt ist.)

päischen Juden durch die Nazis sind seit den frühen 1940er Jahren ihr ständiger Bezugspunkt. In zweierlei Hinsicht stellt der Antisemitismus nach Theodor W. Adornos und Max Horkheimers – in den als Teil der *Dialektik der Aufklärung* konzipierten *Elementen des Antisemitismus* – eine Grenze der Aufklärung dar: Zum einen, weil er das der Dialektik der Aufklärung stets immanente destruktive Potential in barbarischer Weise realisiert; zum anderen, weil er, indem er die im Prozess der Aufklärung ebenfalls stets gegenwärtigen Glücksversprechen negiert, etwas qualitativ Anderes als Aufklärung ist: Die von ihm ausgehende Gewalt ist kein Mittel zu einem außerhalb ihrer selbst liegenden Zweck; die Wut des Antisemiten richtet sich intentionslos gegen „den, der auffällt ohne Schutz".[77] Der totalen Unaufrichtigkeit des Antisemiten, der keine Freiheit als die, sich als Juden hassender Volksgenosse zu wählen, gelten lässt, entspricht eine gesellschaftliche, im Nationalsozialismus verwirklichte Tendenz: „Rasse heute ist die Selbstbehauptung des bürgerlichen Individuums, integriert ins barbarische Kollektiv."[78] „Die antisemitische Verhaltensweise wird in den Situationen ausgelöst, in denen verblendete, der Subjektivität beraubte Menschen als Subjekte losgelassen werden."[79] Dass die Beraubung der Subjektivität nicht identisch mit Verblendung ist, wie Horkheimer und Adorno hier implizit behaupten, vielmehr das, was Verblendung – an sich ein problematischer Begriff, der längst Eingang in den Jargon derer gehalten hat, die Antisemiten exkulpieren wollen – genannt wird, eine bewusste Entscheidung des Subjekts voraussetzt, ist hier mit Sartre unbedingt hinzuzufügen.

Das barbarische Kollektiv zielt, auch hier stimmen Adorno und Horkheimer mit Sartre überein, auf repressive Egalität: „Der Antisemitismus als Volksbewegung war stets, was seine Anhänger den Sozialdemokraten vorzuwerfen liebten: Gleichmacherei. Denen, die keine Befehlsgewalt haben, soll es ebenso schlecht gehen wie dem Volk"[80] – genauer: schlechter; die Volksgenossen erfahren ihre Besserstellung in der Lizenz und im Gebot, die Juden zu ermorden. Die auch von Sartre ansatzweise erfasste ökonomische Dimension des Antisemitismus wird von Horkheimer und Adorno mit größerer Schärfe entfaltet: Der Hass richtet sich gegen die Juden, weil sie mit der Zirkulationssphäre, in die sie „allzu lange ... eingesperrt"[81] waren, identifiziert werden, die ihrerseits, wegen der für das Kapitalverhältnis konstitutiven „Verkleidung der Herrschaft in Produktion"[82] als die Ursache der Ausbeutung erscheint: „Die Verantwortlichkeit der Zirkulationssphäre für die Ausbeutung ist gesellschaftlich notwendiger Schein."[83] Auch hier ist mit Sartre, der die Kritik der politischen Ökonomie nicht hinreichend rezipiert (und fordert, es den Juden zu ermöglichen, ihren produktiven Beitrag zu einer „konkreten Gemeinschaft"

77 Max Horkheimer; Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main 2004. S. 180.
78 Ebd. S. 178.
79 Ebd. S. 180.
80 Ebd. S. 179.
81 Ebd. S. 183.
82 Ebd. S. 182.
83 Ebd. S. 183.

zu leisten)[84], zu ergänzen, dass aus diesem gesellschaftlich notwendigen Schein nicht notwendig eine Entscheidung des Subjekts zur Identifikation mit Produktivität folgt, sondern es letztlich die „umfassende Haltung", die der Antisemit „nicht nur den Juden, sondern den Menschen im allgemeinen, der Geschichte und der Gesellschaft gegenüber einnimmt"[85], ist, die ihn dazu veranlasst, das tatsächliche oder vermeintliche Glück des tatsächlich oder vermeintlich Unproduktiven für die eigene Versagung, die es im Innersten hasst, zu der es sich andererseits fortwährend bekennt, verantwortlich zu machen. Diese im bürgerlichen Bewusstsein angelegte Gleichzeitigkeit von Hass auf Versagung und Erfüllung, die sich beim Antisemiten darin zuspitzt, dass er Erfüllung nur als blindwütige Verfolgung der (vermeintlich) Glücklichen zulässt – und damit vollkommen verunmöglicht –, beruht auf „falscher Projektion",[86] und ist gleichsam das psychoanalytische Pendant zur von Sartre im Subjekt entdeckten Unaufrichtigkeit, das über die psychologische Genese des Judenhasses Aufschluss gibt, was von Sartres Philosophie aus, aufgrund ihrer – gemäß ihrer Prämissen folgerichtigen – Ablehnung des Unbewussten, so nicht möglich ist.

In der Sache kommen aber Adorno und Horkheimer und Sartre zu einem ähnlichen, wenn auch an einem entscheidenden Punkt unterschiedlichen Befund: Der Antisemitismus hat mit dem Verhalten des Juden nichts zu tun; er beruht grundsätzlich nicht auf Erfahrung, sondern geht, als wahnhafter Wahrnehmungs- und Denkmodus, der Erfahrung voraus – soweit stimmen Sartre und Adorno/Horkheimer überein. Während der Antisemit nach Sartre aber als Hassender, gerade weil er aus freien Stücken vor seiner Freiheit flieht, mit sich im Reinen ist, enthält dieser Hass nach Adorno und Horkheimer wesentlich das Moment der Abwehr unbewusster Regungen: Das Subjekt projiziert, ohne den Unterschied zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Wirklichkeit und subjektiven Regungen zu reflektieren, hemmungslos seine uneingestandenen Wünsche auf die Außenwelt. Indem es nur noch reines Subjekt ist – und hier stimmen die Autoren mit Sartre wiederum weitgehend überein –, ist es zur Subjektivität im vollen Sinne, die sich nur am Objekt bildet, unfähig: „Regungen, die vom Subjekt als dessen eigene nicht durchgelassen werden und die ihm doch eigen sind, werden dem Objekt zugeschrieben: dem prospektiven Opfer ... Das Pathische am Antisemitismus ist nicht das projektive Verhalten als solches, sondern der Ausfall an Reflexion darin. ... [Das Subjekt] schwillt an und verkümmert zugleich."[87] In der pathischen Projektion des Antisemitismus wird der schlechte Subjektivismus der bürgerlichen Gesellschaft total; sie stiftet eine Gemeinschaft „konformierender Asozialer".[88] Die – existentiell wie gesellschaftlich – Vereinzelung voraussetzende Versöhnung von Subjekt und Objekt

84 Sartre: Judenfrage (wie Anm. 4), S. 90 f. Auch Sartres Bild einer nachrevolutionären Gesellschaft scheint – wie im traditionellen Marxismus – nicht auf Abschaffung von Arbeit, sondern auf demokratische Partizipation aller am Gemeinwesen abzuzielen. (Siehe ebd. S. 87 f.)

85 Ebd. S. 14.

86 Ebd. S. 196.

87 Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 77), S. 199.

88 Ebd. S. 208.

kann für den Antisemiten, der sie auf die Juden projiziert wie auch an ihnen erkennt, gleichsam – wie für Heidegger – nur im Nichts stattfinden: Das Bild der Juden „trägt die Züge, denen die totalitär gewordene Herrschaft todfeind sein muss: des Glückes ohne Macht, des Lohnes ohne Arbeit, der Heimat ohne Grenzstein, der Religion ohne Mythos. Verpönt sind diese Züge von der Herrschaft, weil die Beherrschten sie insgeheim ersehnen. Nur solange kann jene bestehen, wie die Beherrschten selber das Ersehnte zum Verhassten machen. Das gelingt ihnen mittels der pathischen Projektion, denn auch der Hass führt zur Vereinigung mit dem Objekt, in der Zerstörung. Es ist das Negativ der Versöhnung."[89]

Nachdrücklicher als Sartre es vermocht hat, wird der Antisemitismus hier als Verwerfung der Versprechen der bürgerlichen Gesellschaft, der er entsprungen ist, als absolutes Negativ einer befreiten Gesellschaft gefasst. Mit seinem Freiheitsbegriff kann Sartre aber das, was dem Subjekt auch im Stande totaler gesellschaftlicher Unfreiheit unverlierbar bleibt, erfassen. Sehr viel bedeutsamer noch: Kein Subjekt kann sich von der Verantwortung für seine Handlungen mit dem Verweis auf äußere Umstände und Zwänge (wie etwa Befehlsnotstand) lossagen. Bei Adorno und Horkheimer hingegen scheint die Möglichkeit des Subjekts, sich zu entscheiden, in einem Begriff von Herrschaft, der ihrerseits – wie in obigem Zitat – Subjektcharakter zugeschrieben wird, oft verschwunden. Zudem wird im letzten, nach 1945 hinzugefügten Kapitel der *Elemente des Antisemitismus* der vorher noch hervorgetretene Unterschied zwischen Nationalsozialismus – der durchwegs unscharf als Faschismus bezeichnet wird – und (spät-) bürgerlicher Gesellschaft verwischt. Das zur Erfahrung unfähige, von Stereotypie des Denkens geprägte Bewusstsein des Antisemiten werde in der „Welt der Serienproduktion"[90] total: „Aber es gibt keine Antisemiten mehr ... Anstelle der antisemitischen Psychologie ist weithin das bloße Ja zum Faschismus getreten, dem Inventar der Parolen der streitbaren Großindustrie."[91] Das Besondere des Nationalsozialismus, das hier verdeckt zu werden droht, hatte Adorno aber vordem erkannt: 1945 hält Adorno in den *Minima Moralia* die Einsicht fest, dass die Vernichtungswut der Nationalsozialisten gegen die Juden auch die gegen sich selbst miteinschließt:[92] „Während sie alles gewannen, wüteten sie schon als die, welche nichts zu verlieren haben. ... Bleibt kein Ausweg, so wird dem Vernichtungsdrang vollends gleichgültig, worin es nie ganz fest unterschied: ob er gegen andere sich richtet oder gegens eigene Subjekt."[93] Erst im Selbstopfer ist das, was Sartre die dumpfe Gemeinschaftsexistenz nannte, vollends verwirklicht.

89 Ebd. S. 208 f.
90 Ebd. S. 211.
91 Ebd. S. 210.
92 Dass das Selbstopfer integraler Bestandteil jedes Antisemitismus ist, wird am islamischen Antisemitismus, der im Selbstmordattentat seine genuine politische Manifestation findet und die Bevölkerung in seinem Einflussbereich dazu anhält und nötigt, als Märtyrer von Juden, also israelischen Streitkräften, getötet zu werden, deutlich.
93 Theodor W. Adorno: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main 2001. S. 187 f.

Dass aber ein Ausweg bleiben muss, die Ausweglosigkeit selbst Schein ist, von dieser Einsicht ist das gesamte Werk Adornos nach 1945 geleitet. In seinen auf empirischen Studien basierenden Beiträgen zu *The Authoritarian Personality* liegt der Akzent im Unterschied zur *Dialektik der Aufklärung* nun nicht auf dem Antisemitismus als gesamtgesellschaftlicher Tendenz, sondern als „funktionales" Symptom einer autoritären Charakterstruktur im Individuum. Zudem rückt hier die Resistenzkraft bestimmter politischer Verhältnisse, namentlich die der USA, gegen den Antisemitismus, die in der *Dialektik der Aufklärung* unterbelichtet blieb (und die zu erfassen Sartre sich frühzeitig mit seiner Hinwendung zum antiimperialistischen Marxismus „verbaut" hatte, wenngleich seine Philosophie der Freiheit das nicht grundsätzlich ausschloss, im Gegenteil), ins Blickfeld. Der Antisemitismus wird von Adorno hier als *gegen* die „Prinzipien der amerikanischen Demokratie"[94], die zur Niederlage des Nationalsozialismus entscheidend beigetragen hat, gerichtet verstanden. Er kommt in seiner Charakterisierung des Antisemiten in seinen Beiträgen zu *The Authoritarian Personality* Sartres Porträt des Antisemiten recht nahe: Der Antisemit wird, so Adorno, „zwischen negativer Stereotypie und persönlichen Erfahrungen, die den Klischees widersprechen, hin- und hergerissen. Sobald er aber seine Haltung reflektiert, erscheint die Beziehung zwischen Stereotypie und Erfahrungen umgekehrt, und er betrachtet Toleranz als allgemeines Gesetz, als Stereotyp, und personalisiert die eigene stereotype Feindschaft, indem er sie als unausweichliches Resultat von Erfahrung oder von Idiosynkrasie darstellt, die stärker sind als er selbst."[95] Was Adornos Einschätzung jedoch weiterhin von der Sartres grundsätzlich trennt und diesem voraus hat, ist ihr psychoanalytischer Bezug, der die gesellschaftlich vermittelten Mechanismen im Ich, die das Unvermögen zur Erfahrung bedingen, sichtbar machen. Was Adorno damit aber weiterhin, im Gegensatz zu Sartre, nicht hinreichend gelingt, ist das Explizit-Machen der Verantwortlichkeit, von der der Antisemit unter keinen Umständen freigesprochen werden darf: Diese uneingeschränkt expliziert zu haben, ist Sartres nicht zu überschätzendes Verdienst.

Der Gegensatz zwischen Sartre und Adorno zeigt sich am deutlichsten in Adornos kategorischer Zurückweisung eines positiven Begriffs von Freiheit, solange ein Zustand realer Unfreiheit besteht. „Freiheit ist einzig in bestimmter Negation zu fassen, gemäß der konkreten Gestalt von Unfreiheit."[96] Es gibt aber bei Adorno dann doch ein Pendant zur Sartreschen Freiheit, das allerdings nicht allein dem Bewusstsein angehört, sondern „intramental und somatisch in eins" gesetzt ist: der leibhafte, spontane Impuls, der das Subjekt zum Einschreiten gegen physisches Leid veranlasst.[97] Der Impuls, wie Adorno ihn fasst, impliziert die von Sartre – in dessen Begriff der Spontaneität in gleicher Weise (wenn auch nicht somatisch im Sinne einer originären Bindung an die Physis) an den

94 Theodor W. Adorno: Studien zum autoritären Charakter. Frankfurt am Main 1995. S. 109.
95 Ebd. S. 136.
96 Adorno: Negative Dialektik (wie Anm. 9), S. 230.
97 Ebd. S. 228.

Leib gebundene – entfaltete unverlierbare Freiheit, die jedoch zur Vernunft gekommen ist und deshalb das Subjekt, das sie, die Vernunft, sowohl *wählt* als auch ihr *gehorcht*, dazu nötigt, so unfrei diese Gesellschaft auch immer im Ganzen verfasst sein mag, die totale Wahl, die der Antisemit trifft, jederzeit kategorisch zurückzuweisen und unnachgiebig zu bekämpfen – in Adornos Worten: „Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe."[98]

Wenn auch die Kritische Theorie in der Fassung Adornos ihren Schwerpunkt durchwegs auf die Frage legt, *warum* es den antisemitischen Wahn als gesellschaftliches Phänomen gibt, während sich Sartre, vor dem Hintergrund seiner Philosophie der Freiheit, vorrangig dafür interessiert, *dass* sich Subjekte für den antisemitischen Wahn entscheiden und *was* das für die Juden bedeutet, Adorno dessen gesellschaftliche und psychologische *Genese*, Sartre hingegen dessen *Existenz* und deren *unmittelbaren* Voraussetzungen im Subjekt ins Zentrum rückt, stimmen beide, wie an den kategorischen Imperativen nach Auschwitz beider ersichtlich, darin überein, dass der Kampf gegen den Antisemitismus, dass seine Abschaffung schlechthin nichts Gewordenes, kein Prozess und kein durch irgendeine Form von Vergesellschaftung – oder deren (revolutionäre) Aufhebung – sich Ergebendes sein kann und darf und auf nichts anderem beruhen kann und darf als auf der jederzeit möglichen und jederzeit gebotenen, freien Entscheidung des Einzelnen gegen ihn.

98 Ebd. S. 358.

Oshrat C. Silberbusch

# Am Ende der Dialektik

## Jean Améry und Theodor W. Adorno

Der Essay *Jargon der Dialektik*, der 1967 in der Zeitschrift *Merkur* erschien, ist der einzige Text, in dem Jean Améry direkt und ausführlich zu Theodor W. Adorno Stellung nimmt. Zu Beginn ist es einzig der Titel – eine Anspielung auf Adornos kritische Schrift zu Martin Heidegger: *Jargon der Eigentlichkeit* –, der Adorno ins Blickfeld des Lesers rückt. Amérys Kritik aber gilt vorerst einmal einem Schüler Adornos, Herrmann Schweppenhäuser, genauer gesagt einem Aphorismus aus dessen Feder, der die Überschrift *Todesfabrik* trägt und folgendermaßen lautet: „Die Quäler sind jene Opfer, die dadurch weniger leiden, daß die Gesellschaft sie im Gequälten sich objektivieren lässt."[1] Wie Améry richtig vermerkt „läßt die Überschrift *Todesfabrik* keinen Zweifel zu", dass der Autor „hier die Peiniger und die Opfer der Vernichtungslager im Sinn hatte".[2]

Amérys Kritik scheint zuerst erstaunlich zurückhaltend. Er konzentriert seine kritische Verve auf den Jargon und hält seine persönliche Erfahrung der Schweppenhäuserschen Objektivierung fast gänzlich aus der Argumentation heraus. Nur in ein paar Nebensätzen bricht sie durch: „Es ist vielleicht nicht fair, hier in die Waagschale zu werfen, daß ich selbst zu denen gehöre, die man – undialektisch – Opfer nennt"[3], und: „Daß es so objektiv nicht zuging, als man sich in uns mit Foltereisen ‚objektivierte', des mag Herr D. gewiss sein."[4]

Für unser Anliegen signifikant ist, dass Améry gleich zu Beginn seines Artikels beschließt, Schweppenhäuser nicht beim Namen zu nennen – „es soll jeder Anschein einer von mir aus persönlich aufgefassten Diskussion vermieden werden"[5]. Er nennt ihn ganz einfach D.: den Dialektiker. Die daraus resultierende Entindividualisierung der Debatte hat zum Ergebnis, dass das inkriminierte Denken vom dem, der es denkt (das heißt Schweppenhäuser), gänzlich losgelöst wird und letzterer sich am Ende nicht

1 Zit. n. Jean Améry: Jargon der Dialektik. Werke. Hrsg. v. Irene Heidelberger-Leonard. Bd. 6. Stuttgart 2004, S. 265.
2 Ebd.
3 Ebd. S. 266.
4 Ebd. S. 267.
5 Ebd. S. 265.

verantworten muss. Auf der Anklagebank sitzt nicht mehr er, sondern die Clique der Dialektiker, die er in Amérys Augen vertritt. Denn dadurch wird Amérys Angriff gegen die entfesselte Dialektik des D. zu einem Angriff gegen die Dialektik an sich, und damit auch gegen den berühmtesten Dialektiker seiner Zeit und Schweppenhäusers Professor – Adorno.

Dass Améry die beiden in der Tat über den gleichen Kamm schert, zeigt sich in dem Moment, in dem er sich direkt Adorno zuwendet. Gegenstand seiner Kritik ist ein Satz Adornos aus dem Essay *Meinung Wahn Gesellschaft*: „Das Banale kann nicht wahr sein".[6]

Angesichts des Themas des Essays – Adorno prangert die indoktrinierende Macht der herrschenden Meinung an und plädiert für autonomes, kritisches Denken – scheint Amérys Kritik auf den ersten Blick überraschend. Er gesteht Adorno zu, dass der Satz oftmals zutrifft, aber „nicht in der im engeren Sinne banalen Sphäre, der alltäglichen nämlich, wo Sätze ständig einer Realitätsprüfung niedrigen Grades unterworfen sind, von einer Information etwa über das eben herrschende Wetter bis zur Rechnung im Restaurant."[7] Die Kritik scheint ein wenig deplatziert. Adorno schreibt einen Artikel mit dem Titel *Meinung Wahn Gesellschaft* und Améry redet vom Wetter. Dies ist umso erstaunlicher, als Améry, wie aus seinem Essay hervorgeht, Adornos Artikel ganz offensichtlich perfekt verstanden hat. Er weiß genau, dass es Adorno mit seinem Satz „Das Banale kann nicht wahr sein" nicht um Sonne und Wolkenbruch geht. Und doch lässt er nicht locker. Warum? Weil es in Wirklichkeit auch ihm nicht ums Wetter geht. Viel mehr steht auf dem Spiel. Nämlich genau jene Banalität – und hier wird Adorno sein Schüler zum Verhängnis – die Schweppenhäuser mit Füßen tritt, jene Banalität, die sicherstellt, dass gewisse Grenzen nicht angetastet werden: zuallererst die Grenze zwischen Tätern und Opfern. Und so kommt letztendlich auch Améry vom Wetter ab und schreibt nach 12 Seiten erstmals explizit, worum es ihm in seinem Kampf gegen die Dialektik wirklich geht: „Den dialektischen Denkern sitzt allemal die Furcht vor der Banalität im Nacken – etwa der Banalität, Opfer Opfer und Quäler Quäler sein zu lassen, wie sie es beide waren, als geschlachtet wurde."[8] Diese Banalität, die er um jeden Preis verteidigen will, sieht Améry durch Adornos Satz gefährdet. Und er hat nicht unrecht: In der Tat steckt in diesem Satz, der mit seinem apodiktischen, provokativen Stil für Adornos Schreiben charakteristisch ist, eine Gefahr – eine Gefahr, der sich Adorno zweifellos bewusst war. Doch war er offenbar der Ansicht, dass das, was er mit diesem Stil bezweckte – nämlich, den Leser durch einen Schock gewissermaßen zum Denken zu zwingen – dieses Risiko rechtfertigte. Es war für ihn ein Mittel im Kampf gegen das, was es in seinen Augen um jeden Preis zu bekämpfen galt: ein Denken, das stillsteht – „das Abschneiden des Gedankens"[9]. Als Übel allen Übels sah er die stillschweigende

6 Theodor W. Adorno: Meinung Wahn Gesellschaft. In: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 10.2. Frankfurt am Main 1997, S. 593.
7 Améry: Jargon der Dialektik (wie Anm. 1), S. 288.
8 Ebd. S. 290.
9 Adorno: Meinung (wie Anm. 6), S. 586.

Hinnahme des „So ist es“ und damit das Ende kritischen Denkens. In diesem Sinne ist sein Satz „Das Banale kann nicht wahr sein“ zu verstehen. Dies geht ganz unzweideutig aus den Sätzen hervor, die unmittelbar auf diesen folgen und die Améry in seinem Artikel nicht erwähnt: „[Gegen das Banale] sich zu wehren ist noch nicht die Wahrheit und mag leicht genug in der abstrakten Negation verkommen. Aber es ist das Agens jenes Prozesses, ohne den Wahrheit nicht ist.“[10]

Doch steckt in diesem Satz auch eine Gefahr, wenn er aus seinem Kontext herausgerissen und als absolut gesetzt wird – und damit genau zu dem wird, wogegen Adorno anschreibt: zu einer dogmatischen Wahrheit. Die dann gewisse des Denkens müde Dialektikerlehrlinge dazu verleiten kann, unüberschreitbare Grenzen zu überschreiten.

Denn dass die Dialektik Grenzen hat, dessen ist sich auch Adorno bewusst. Er erkannte die Gefahr unreflektierter Dialektik mit größter Luzidität und warnte davor, dass die Dialektik, die den Zwangscharakter der Logik zu durchbrechen versucht, „in jedem Augenblick in der Gefahr steht, dem Zwangscharakter selber zu verfallen.“[11] In einem Aphorismus mit dem Titel *Vor Missbrauch wird gewarnt* mahnt Adorno den Leser, sich zu hüten vor einer Dialektik, die zur „formalen Technik der Apologie unbekümmert um den Inhalt“ verkomme, zum „Prinzip, stets und mit Erfolg den Spieß umzudrehen“[12]. Adorno, der in *Minima Moralia* von der „Nötigung“ spricht, „dialektisch zugleich und undialektisch zu denken“[13], sah sehr wohl die Grenzen der Dialektik, und er sah sie genau an dem Ort, an dem Jean Améry die grauenvoll banale Realität gegen dialektische Pirouetten zu verteidigen suchte. In einer Vorlesung aus dem Jahre 1967 schreibt Adorno: „Ich möchte nur sagen, dass im Augenblick, wo man versuchte, einen Satz wie: es soll nicht gefoltert werden, irgendwie zu begründen, dass man da bereits in eine schlechte Unendlichkeit gerät; und wahrscheinlich dabei sogar in jedem Versuch einer solchen Begründung den kürzeren ziehen würde, – während das, was an diesem Satz wahr ist, nun wirklich genau das ist, was einer solchen Dialektik sich entzieht.“[14] Und genau das, was Améry Adorno in *Jargon der Dialektik* vorwirft – nämlich die Vermengung von Quälern und Gequälten – hat Adorno stets aufs Schärfste kritisiert. So schreibt er in einem Essay über eine gewisse engagierte zeitgenössische Literatur: „Im anheimelnden existentiellen Klima verschwimmt der Unterschied von Henkern und Opfern, weil beide doch gleichermaßen in die Möglichkeit des Nichts hinausgehalten seien, die freilich im Allgemeinen den Henkern bekömmlicher ist.“[15]

Bis in den sarkastischen Ton hinein erinnert diese Kritik an Amérys Kritik gegen den Dialektiker D. – und somit indirekt gegen Adorno. Man wird tatsächlich den Ein-

10 Ebd. S. 593.
11 Theodor W. Adorno: Minima Moralia. Gesammelte Schriften. Bd. 4. Frankfurt am Main 1997, S. 171.
12 Ebd. S. 280.
13 Ebd. S. 172.
14 Theodor W. Adorno: Metaphysik. Begriff und Probleme. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Nachgelassene Schriften. Abt. IV. Bd. 14. Frankfurt am Main 1998, S. 182.
15 Theodor W. Adorno: Engagement. Gesammelte Schriften. Bd. 11. Frankfurt am Main 1997, S. 424.

druck nicht los, dass, wie Gerhard Scheit schreibt, Améry Adorno durchaus im Sinne Adornos kritisiert.[16] Wie nahe sich Améry und Adorno in ihrem undialektischen Festhalten an gewissen Grenzen tatsächlich sind, wird auch in einer Replik Adornos an Peter Hofstätter deutlich. Letzterer hatte in einem offenen Brief das berühmte *Gruppenexperiment* kritisiert, welches das *Institut für Sozialforschung* im Winter 1950/51 durchgeführt hatte. Die Sozialforscher hatten hunderte von Gesprächen geführt, um die Mentalitäten im Nachkriegsdeutschland zu untersuchen. Hofstätter entrüstete sich darüber, dass Adorno und seine Kollegen von ihren Subjekten das Unmögliche verlangen – nämlich das „Grauen von Auschwitz auf sich zu nehmen". Adornos Antwort ist vernichtend: „Hofstätter sieht ‚kaum eine Möglichkeit, wie ein einziges Individuum das Grauen von Auschwitz auf sich zu nehmen imstande wäre'. Das Grauen von Auschwitz haben die Opfer auf sich nehmen müssen, nicht die, welche, zum eigenen Schaden und dem ihres Landes, es nicht wahrhaben wollen. Für die Opfer und nicht für die Nachlebenden war die ‚Frage der Schuld verzweiflungsträchtig', und es gehört schon einiges dazu, diesen Unterschied in dem nicht umsonst so beliebten Existenzial der Verzweiflung verschwimmen zu lassen."[17]

Améry hätte sich ob dieser Schärfe gewiss gefreut – Hermann Schweppenhäuser dagegen wäre wahrscheinlich ein wenig vor den Kopf gestoßen gewesen. Wie konnte sein Professor so ohne weiteres vergessen, dass „auch, gerade der Quäler leidet"[18]? Dass „der Quäler unter dem Zwang der Notwehr [handelt], sich selbst der Verfolgte [wähnt]"[19]?

Dass Adorno mit der wild gewordenen Dialektik seines Schülers herzlich wenig zu tun hat, dies sollte inzwischen offensichtlich sein. Interessanterweise aber berühren sich Schüler und Lehrer an einem Punkt sehr wohl, und es ist genau der Punkt, dem Améry einen großen Teil seines Essays widmet: die Formulierung, der Ausdruck – der bei Schweppenhäuser zu Jargon verkommt. In der Tat erinnert Schweppenhäusers Text in vielen seiner Formulierungen an Adorno. Doch bei dieser äußerlichen Ähnlichkeit hat es auch schon sein Bewenden. Und damit demonstriert Schweppenhäuser genau das, worauf Amérys Kritik abzielt: ein Jargon, der als Alibi dient für stillgestelltes Denken, eine Form, die Überhand gewinnt über den Inhalt und diesem als Deckmantel dient für moralische Beliebigkeit. Denselben Jargon, den auch Adorno anprangerte; in dem das Wort „sich als transzendent gegenüber der eigenen Bedeutung setzt; ... die einzelnen Worte aufgeladen werden auf Kosten von Satz, Urteil, Gedachtem."[20]

16 Gerhard Scheit: Nachwort. In: Jean Améry: Werke. Bd. 5. Stuttgart 2004, S. 632 f.
17 Theodor W. Adorno: Hofstätter-Replik. In: Gesammelte Werke. Bd. 9.2. Frankfurt am Main 1997, S. 392 f.
18 Hermann Schweppenhäuser: Dialektische Fehlzündung – noch einmal. Notwendige Replik. In: Merkur 19/1965, S. 1103.
19 Ebd.
20 Theodor W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit. Gesammelte Schriften. Bd. 6. Frankfurt am Main 1997, S. 418.

Nein, Adorno hat mit dem Dialektiker D., den Améry zum Vertreter der ganzen Koterie macht, nicht viel gemein. Und doch will ich diesen noch ein letztes Mal zu Wort kommen lassen – um die Brücke, die ich zwischen Jean Améry und Theodor W. Adorno gespannt habe, ins Wanken zu bringen. Tatsächlich liefert uns Schweppenhäuser gegen seinen Willen sozusagen das Stichwort, das uns verstehen helfen wird, was Améry und Adorno trotz aller Nähe unwiederbringlich trennt.

Am Ende seiner entrüsteten Replik an seine Kritiker ereifert sich Schweppenhäuser über „den Chorus derer, die jedem, der etwas sagt, abverlangen, er müsse dabei gewesen sein. Die den verunglimpfen, der es wagt, über die Opfer zu schreiben, ohne gequält worden zu sein. Deren Logik darauf hinausläuft, dass man erst einmal in der Todesfabrik gewesen sein muss, ehe man diese so nennt, weil man sie dann nicht mehr beim Namen nennen kann."[21]

Was Schweppenhäuser hier so lautstark verwirft, ist, wie sich zeigen wird, in der Konfrontation zwischen Améry und Adorno absolut zentral: der Graben, um nicht zu sagen der Abgrund, der trennt und immer trennen wird den Überlebenden vom Entronnenen – mit anderen Worten, Jean Améry von Theodor W. Adorno. Améry selbst spricht von dieser Kluft in seinem Essay *Über Zwang und Unmöglichkeit Jude zu sein*. Er verweigert den Entronnenen zwar nicht das Recht, von der Shoah zu sprechen, doch sieht er ihre Versuche von vornherein als gescheitert an: „Zwar gilt die Katastrophe als existentieller Bezugspunkt für alle Juden, doch geistig nach- und vorvollziehen können das katastrophale Ereignis nur wir, die Geopferten. Den anderen sei es nicht verwehrt, sich einzufühlen. ... Ihre geistigen Bemühungen werden unseren Respekt finden, doch wird er ein skeptischer sein, und im Gespräch mit ihnen werden wir bald verstummen und uns sagen: Nur zu, gute Leute, plagt euch ab, wie ihr wollt, ihr redet ja doch nur wie der Blinde von der Farbe."[22]

Ist auch Adorno letzten Endes nur ein Blinder, der von Farbe redet? In Amérys Augen zweifellos. Améry dagegen war dort, hat gesehen, hat erlitten. Und was er erlitten hat, lenkt und leitet auf alle Zeit sein Denken – sein Verhältnis zur Philosophie, zur Gesellschaft, zu seinen Mitmenschen. In seiner Kritik der Dialektik tritt dieser Punkt besonders scharf hervor – in seinem Misstrauen nämlich gegen eine Philosophie, die in sich inhärent eine Gefahr birgt, welche Améry trotz aller Nähe zu dieser Form des Denkens hinzunehmen nicht willens ist.

Dass Améry dem dialektischen Denken tatsächlich viel näher stand, als die Lektüre seines *Jargons der Dialektik* nahelegen könnte, wird all jene, die mit Amérys Werk ein wenig vertraut sind, nicht überraschen. Sein Misstrauen gegen absolute Wahrheiten war viel zu groß, als dass er sich nicht angezogen gefühlt hätte von dieser Philosophie der

21 Schweppenhäuser: Dialektische Fehlzündung (wie Anm. 18), S. 1104.

22 Jean Améry: Über Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein. In: Werke. Bd. 2. Stuttgart: 2002, S. 165.

immerwährenden Bewegung des Denkens. Seinen autobiographischen Essay nannte Améry *Revision in Permanenz*, einer Sammlung von Essays gab er den Titel *Widersprüche*. In seiner Dankesrede zur Verleihung des Lessing-Preises heißt es: „In keiner meiner Schriften, ja kaum in einem einzigen Satz, den ich niederschrieb, sind nicht Spuren von Dialektik nachweisbar“[23], und noch radikaler in seinem Nachwort zu seinem Roman-Essay *Lefeu*: „Kaum ist ein Gedanke gefasst, stellt auch schon der Widerspruch sich ein, den ich nicht ersticke, sondern so lange hege, bis er mir die erlangte Idee umgebracht hat.“[24]

Nein, Améry ist kein Feind der Dialektik, im Gegenteil. Doch er misstraut den Dialektikern, sodass letzten Endes die potentielle Gefahr der Dialektik in seinen Augen die Übermacht gewinnt über ihre Chancen. Während Adorno genau umgekehrt die Chancen der Dialektik sieht vor ihren Gefahren. Diesen grundlegenden Unterschied möchte ich nun an zwei Zitaten veranschaulichen, in denen tote Hasen eine zentrale Rolle spielen. Tote Hasen, die, wie wir sehen werden, die Differenz zwischen Améry und Adorno erstaunlich gut illustrieren.

In *Jargon der Dialektik* zitiert Améry ein Kinderlied, in dem es heißt: „Drinnen saßen stehend Leute / schweigend ins Gespräch vertieft / als ein totgeschossner Hase / auf der Sandbank Schlittschuh lief.“ Diesen Satz sieht Améry als stellvertretend für eine große Zahl dialektischer Phrasen, die nicht weniger absurd sind als dieser lebendig tote Hase, die aber aufgrund ihres dialektisch-gelehrten Anstrichs viel schwerer zu entlarven sind. Und genau hier liegt Amérys Ansicht nach die Gefahr: „Hier stehen wir dem Verhängnis der Dialektik gegenüber, dem vom Denken über sie und von ihr über uns verhängten.“[25]

Wenn Adorno von untoten Hasen spricht, tönt es ganz anders. Keine Gefahr am Horizont, vielmehr eine Ahnung von Glück: „Seit ich denken kann, bin ich glücklich gewesen mit dem Lied: ‚Zwischen Berg und tiefem, tiefem Tal‘: von den zwei Hasen, die sich am Gras gütlich taten, vom Jäger niedergeschossen wurden, und als sie sich besonnen hatten, dass sie noch am Leben waren, von dannen liefen. Aber erst spät habe ich die Lehre darin verstanden: Vernunft kann es nur in Verzweiflung und Überschwang aushalten; es bedarf des Absurden, um dem objektiven Wahnsinn nicht zu erliegen. Man sollte es den beiden Hasen gleichtun; wenn der Schuss fällt, närrisch für tot hinfallen, sich sammeln und besinnen, und wenn man noch Atem hat, von dannen laufen. Die Kraft zur Angst und die zum Glück sind das gleiche, das schrankenlose, bis zur Selbstpreisgabe gesteigerte Aufgeschlossensein für Erfahrung, in der der Erliegende sich wiederfindet.“[26]

Wo der eine Gefahr sieht, sieht der andere Hoffnung. Für Améry ist die Gefahr klar: Es wird immer schwieriger, „die inhaltlich gedankenträchtige von der inhaltlosen Dialektik“,

23 Jean Améry: Aufklärung als Philosophia perennis. In: Werke. Bd. 6. Stuttgart 2004, S. 556.
24 Jean Améry: Lefeu oder Der Abbruch. Stuttgart 1982, S. 174.
25 Améry: Jargon der Dialektik (wie Anm. 1), S. 286 f.
26 Adorno: Minima Moralia (wie Anm. 11), S. 228.

„die notwendig antithetischer Formulierung sich bedienende Philosophensprache" vom Jargon zu unterscheiden[27]. In dieser „erwachsenen Hochschwätzerei" wird alles zum Kinderlied. Und von quicklebendigen toten Hasen ist es dann nur noch ein kleiner Schritt zu Täter-Opfern und Opfer-Tätern. Dagegen hilft nur eines: „Streng am Sinne des Satzes zu haften"[28], und sich damit absichern gegen solche dialektischen Auswüchse. Adorno seinerseits ist glücklich mit dem Gedanken, dass die toten Hasen nicht wirklich tot sind. Sie verkörpern in seinen Augen die Möglichkeit eines anderen Ausgangs, die Tatsache, dass das letzte Wort nie gesprochen ist, solange man sich weigert, es hinzunehmen. Und in dieser Weigerung, selbst wenn sie absurd ist, verbirgt sich für Adorno die Möglichkeit von Glück.

Gefahr gegen Hoffnung. Hat Améry also letztendlich ganz einfach mehr Angst als Adorno? Es auf diesen einfachen Nenner zu bringen wäre natürlich sträflich simplistisch. Und doch glaube ich, dass es uns auf die richtige Spur bringt – und damit zurück zur Kluft zwischen dem Überlebenden und dem Entronnenen. Ich glaube, es ist nicht falsch, bei Améry von Angst zu sprechen, einer Angst mit vielen Gesichtern. Angst, das Gedächtnis der Opfer zu verraten. Angst, dass es sich wiederholen könnte. Und nicht zuletzt Angst davor, bis zum Ende zu denken, was dieser Sturz in bodenlose Abgründe für die Menschheit bedeutet – diesen Luxus können sich nur jene leisten, die nicht dort gewesen sind. Und die Améry zufolge nicht wissen, wovon sie reden.

Auch Amérys Nähe zum Positivismus lässt sich bis zu einem gewissen Grad durch diese Furcht erklären. Der Positivismus ist ungefährlich. Er sagt, was ist, nicht mehr und nicht weniger. Wie ein Felsen im sturmgepeitschten Meer erhebt er sich mit seinen Protokollsätzen und seinen unverrückbaren Wahrheiten. Für jemanden, der die Welt mit eigenen Augen einstürzen sah, hat die demonstrative Gewissheit der Neo-Positivisten etwas Beruhigendes. Améry weiß, dass kein Positivist jemals von ihm verlangen wird, über die Grenzen seiner kleinen, mit Mühe wiederaufgebauten und nie genügend gesicherten Welt hinauszudenken, Fragen zu stellen, deren Antworten Angst machen.

Adorno würde dies zweifellos „Abschneiden des Gedankens" nennen. Das mag es wohl sein, und Améry ist sich dessen durchaus bewusst. In *Lefeu oder Der Abbruch* stellt er sich selbst die Frage, „ob das Haften am Sinn seinerseits nicht nur Hintertür in die Wirklichkeit ist, sondern auch ideologische Selbsttäuschung, also: Akzeptieren der vom Glanz-Verfall [dies ist Amérys Metapher für die wiederauferstandene Gesellschaft nach 1945] und den dafür Verantwortlichen aufgestellten Maßstäbe."[29] Er würde also Adorno vielleicht sogar recht geben, wenn dieser vom Positivismus schreibt: „Solcher Abbruch der Reflexion, der Positivistenstolz auf die eigene Naivetät, ist nichts anderes als die zum sturen Begriff gewordene, besinnungslose Selbsterhaltung."[30] Doch etwas

27 Améry: Jargon der Dialektik (wie Anm. 1), S. 286.
28 Améry: Lefeu (wie Anm. 24), S. 8.
29 Ebd. S. 48.
30 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Gesammelte Schriften. Bd. 6. Frankfurt am Main 1997, S. 132.

scheint Adorno vergessen zu haben. Dass für jemanden, der über Leichenberge gestiegen ist und dessen Überleben gewissermaßen ein Systemfehler ist, dass für so jemanden besinnungslose Selbsterhaltung lebenswichtig sein kann. Dass für jemanden, der mehr tot als lebendig einer Welt entronnen ist, in der die Devise galt: Hier ist kein Warum, „der Positivistenstolz auf die eigene Naivetät" einen ganz anderen Stellenwert erhält. Ja, auf Amérys Seite des Grabens können Adornos Verdikte hart und kalt erscheinen – von genau jener Kälte, die Adorno letztendlich sein Leben lang zu bekämpfen versucht hat.

Dies wird am Ende von Amérys Essay *Jargon der Dialektik*, bei seinem zweiten Direktangriff gegen Adorno, ganz deutlich. Améry bezieht sich darin auf einen Abschnitt aus der *Negativen Dialektik*, in dem Adorno „sich sträubt" dagegen, dass aus dem Schicksal der Opfer „ein sei's noch so ausgelaugter Sinn gepresst wird". Denn dies würde bedeuten, „die absolute Negativität [zu bejahen] und ihr ideologisch zu einem Fortleben [zu verhelfen]". Améry meint darauf, dem Geschehenen allen Sinn abzusprechen, sei „fragwürdig": „die Opfer haben unter Umständen sehr wohl ihrem Geschick einen Sinn abgerungen". Und die Gefahr, dass derartige Sinnaffirmation „die ‚absolute Negativität', was immer das sein möge, bejahte und ihr zu einem ideologischen Fortleben verhülfe, ist kein greifbares Problem".

Erneut ist die Kritik Amérys auf den ersten Blick überraschend. Wirft er Adorno tatsächlich vor, im jüdischen Leiden keinen Sinn sehen zu wollen – er, der in *Lefeu* vom „Widersinn" seines eigenen Überlebens spricht? Ja, er tut es, aber nicht, weil er selbst einen solchen Sinn sehen würde. In seinem Essay *An den Grenzen des Geistes* geht er deutlich auf Distanz zu denjenigen unter seinen Mitgefangenen, die dem Grauen einen Sinn abringen wollen – sei es durch Religion oder durch Politik. Er geht auf Distanz, aber er richtet nicht. Und er weiß, wovon er spricht.

Hier ist zweifellos der Grund für Amérys feindselige Kritik dieser Passage Adornos zu suchen. Améry erträgt es nicht, dass dieser Philosoph einfach so daherkommt und souverän von seiner Frankfurter Kanzel herunter eine Entscheidung im Namen der Opfer trifft – zu denen er nicht gehört. Dass er ihnen gewissermaßen das Recht abspricht, ihrem Leiden einen Sinn zu geben, wo es doch für viele genau diese Sinnkonstruktion ist, die sie am Leben erhält, die sie davor bewahrt, dem Wahnsinn zu verfallen oder der Versuchung des Freitods nachzugeben. „Es geht ihm in der Polemik offenkundig darum, die Existenz des einzelnen Opfers, seine individuelle Art zu reagieren, der philosophischen Abstraktion nicht einfach preiszugeben."[31]

31 Gerhard Scheit: Dialektik und Erfahrung. Jean Améry, Theodor W. Adorno und der kategorische Imperativ nach Auschwitz". Beitrag zum Jean-Améry-Kolloquium im Maison Heinrich Heine. Paris, 12. 3. 2005. Siehe auch Gerhard Scheit: La torture et la dialectique. Jean Améry, Theodor W. Adorno et l'impératif catégorique après Auschwitz. In: Jürgen Doll (Hg.): Jean Améry (1912 – 1978). De l'expérience des camps à l'écriture engagée. Paris 2006.

Darin steckt zweifellos auch Selbstschutz. Von Adornos absoluter Negativität will Améry nichts wissen, – „was auch immer das sein möge", schreibt er –, obwohl sie stark an seine eigenen Worte erinnert, wenn er im Nachwort zu *Lefeu* schreibt, dass „Hitler mit seinem Schmachreich die Falltür aufgerissen hat, durch die die Menschheit ins Leere ihrer Negation gestürzt [ist]". Und die Affirmation dieser Negativität hält er für „kein greifbares Problem", obwohl Adorno hier bei näherem Hinschauen genau jenes Problem anzusprechen scheint, das Améry in *Lefeu* in die Wortkonstruktion Glanz-Verfall kleidet und von der er unter anderem schreibt: „Und wie konnte eine Welt des schmählichen Überflusses in den phosphoreszierenden Lachen des Glanz-Verfalls zu spiegeln sich wagen?"[32] Ja, Améry, so scheint mir, weiß genau, wovon Adorno spricht. Genau deshalb weist er ihn so scharf zurück. Er hat zu viel Schwärze in sich, um die Schwärze eines anderen ertragen zu können. In seiner Korrespondenz wird deutlich, dass er fast täglich gegen Depressionen kämpfte, und zu diesem Kampf gehört auch das Verwerfen gewisser Wahrheiten – auch, gerade wenn er sie teilt.

Ich will diese Zerrissenheit an einem Beispiel veranschaulichen. 1973 rezensiert Améry in der *Zeit* George Steiners Buch *In Blaubarts Burg*. Steiner, als wahrer Kulturpessimist, erklärt darin einmal mehr das Ende der Sprache, der Kultur, das Ende unserer westlichen Zivilisation. Améry ärgert sich über so viel Schwärze: „Ist es denn statthaft, so rundweg zu erklären, es sei zu Ende mit einer Kultur, für die der doppelte Wortsinn von ‚Logos', nämlich ‚Wort' und im Wort verkörperte ‚Vernunft' das Wesensmerkmal war?" Und weiter: „Mich jedenfalls dünkt es, als sei das ganze Gerede vom Verstummen eine kaum noch vertretbare, zudem längst den geduldigsten Leser nicht mehr amüsierende Denkspielerei."[33] So der Améry der *Zeit*. Dass sich hinter diesem offensichtlich ein ganz anderer Améry versteckt, wird klar, wenn man sich das Exemplar von *In Blaubarts Burg* in Amérys Privatbibliothek anschaut. Auf dem zweiten Deckblatt hat Améry in großen Lettern hingekritzelt: „Frage: Aber hat die westliche Zivilisation sich nicht durch ‚accidents de personne' wie Auschwitz und Vietnam heillos und für immer kompromittiert? Ja, mehr noch: wurden nicht die Eigenschaften dieser Zivilisation gleichfalls zurückgenommen?"[34] Améry ist in Wirklichkeit sogar noch weiter gegangen als Steiner, dem er laut seinen Pessimismus vorhält. Doch in seinem *Zeit*-Artikel sickert davon nichts durch. Angesichts der Kluft zwischen dem öffentlichen Diskurs und der privaten, spontanen Reaktion kann man sich nur fragen, was Améry wohl gekritzelt haben mag in die Margen seines Exemplars der *Negativen Dialektik*.

In Amérys Weigerung, laut zu sagen, was er leise denkt, spielt sicherlich noch ein weiterer Faktor hinein: seine Überzeugung, dass man jemanden, der am Boden liegt, nicht mit Füßen tritt. Die Furcht, eine öffentliche Verkündigung seiner schwarzen Gedanken

32 Améry: Lefeu (wie Anm. 24), S. 187.
33 Jean Améry: Elend der Kulturphilosophie. In: Die Zeit, 9. 3. 1973.
34 Bleistiftnotiz auf der inneren Umschlagseite von George Steiner: In Blaubarts Burg. Frankfurt am Main 1972. Privatbibliothek Jean Améry, DLA Marbach.

könnte die daniederliegende Kultur nur noch mehr schwächen. Ein Vorbehalt, den, wie wir wissen, Adorno nicht teilt. Dieser Unterschied tritt in der Auseinandersetzung mit der Aufklärung und ihrer Dialektik ganz deutlich zutage. In der *Dialektik der Aufklärung* warnen Adorno und Horkheimer vor der gefährlichen Tendenz der Aufklärung, sich selbst als absolut zu setzen und damit in die Ideologie zurückzuschlagen, die zu bekämpfen sie sich auf die Fahnen geschrieben hat – um es mit Amérys Worten zu sagen: sich selbst gewissermaßen zurückzunehmen. 1977 schreibt Améry in einem Essay, dass ihn „tiefes Unbehagen [erfasse] beim Wiederlesen dieses hochgeistreichen Werkes. In ihrem Bemühen, die klassische Aufklärung aus ihrer epochebedingten Naivität zu lösen, haben sich die Autoren hinreißen lassen zu wahren Enormitäten, die, wörtlich genommen, den übelsten Obskurantismen als Alibi dienen können".[35] Einmal mehr fürchtet Améry den Missbrauch – das Verkommen der „hochgeistreichen" Worte zum Jargon und von da aus zum Alibi für „übelste Obskurantismen". Und einmal mehr wiegt die Gefahr schwerer als die Chance. Dabei war er gewiss auch hier für gewisse Ideen Adornos sehr empfänglich. Améry weiß um die gefährliche Ambivalenz der menschlichen Vernunft, die aufgrund ihrer stark utilitaristischen Grundausrichtung ohne große Schwierigkeiten so ziemlich alles vor sich selbst rechtfertigen kann. In *Jenseits von Schuld und Sühne* schreibt Améry, dass „der SS-Staat dem Gefangenen am Ende *vernünftig* erschien." Und spricht damit genau dasselbe Problem an, das Adorno im Sinn hat, wenn er schreibt: „Der ‚philosophe mitré', der den Mord begründet, muss zu weniger Sophismen greifen als Maimonides und der heilige Thomas, die ihn verdammen."[36]

Doch die Gefahr wog in Amérys Augen letztendlich schwerer. Die Aufklärung auf der Anklagebank zu sehen war ihm zutiefst unbehaglich, und er fürchtete zu Recht, dass nicht alle zu unterscheiden wissen würden zwischen der Idee – die es zu retten gilt – und dem, was aus der Idee geworden ist. Und so wurde er, gegen Adorno, zum bedingungslosen Verteidiger der Aufklärung, und zum virulenten Kritiker all jener, die sie in Frage stellen wollten. Zu viel stand auf dem Spiel. Man könnte folglich sagen, dass Adorno sich in Amérys Augen einer gewissen Verantwortungslosigkeit schuldig macht. Einer ethischen Gleichgültigkeit gegenüber den möglichen Folgen seiner Philosophie, oder auch gegenüber dem, was seine gnadenlose Wahrheit anrichten kann bei denen, die Gnade brauchen.

Ich habe vorhin von Kälte gesprochen. In diesem Zusammenhang möchte ich ein weiteres Beispiel anführen, bei dem ganz deutlich wird, warum Adorno denkt wie er denkt, schreibt wie er schreibt – und warum Améry ihm an diesem Punkt nicht folgen kann, nicht folgen will.

35 Améry: Aufklärung als Philosophia perennis (wie Anm. 23), S. 554 f.

36 Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Bd. 3. Frankfurt am Main 1997, S. 136.

In der *Negativen Dialektik* schreibt Adorno: „Einer, der mit einer Kraft, die zu bewundern ist, Auschwitz und andere Lager überstand [H. G. Adler], meinte mit heftigem Affekt gegen Beckett: wäre dieser in Auschwitz gewesen, er würde anders schreiben, nämlich, mit der Schützengrabenreligion des Entronnenen, positiver. Der Entronnene hat anders recht, als er es meint; Beckett, und wer sonst noch seiner mächtig blieb, wäre dort gebrochen worden, und vermutlich gezwungen, jene Schützengrabenreligion zu bekennen, die der Entronnene in die Worte kleidete, er wolle den Menschen Mut geben: als ob das bei irgendeinem geistigen Gebilde läge; als ob der Vorsatz, der an die Menschen sich wendet und nach ihnen sich einrichtet, nicht um das sie brächte, worauf sie Anspruch haben, auch wenn sie das Gegenteil glauben. Dahin ist es mit der Metaphysik gekommen."[37]

Adorno erhebt in diesem Abschnitt gewissermaßen den Anspruch, die Lagerwelt besser zu verstehen als jene, die sie am eigenen Leib erlebt haben – und die, eben gerade weil sie sie am eigenen Leib erlebt haben, sich zum Überleben selbst belügen müssen. Die Blinden, die von der Farbe sprechen *müssen*, wären also sie. Gleichzeitig hält er fest, dass seine, die gnadenlose Wahrheit, der Lüge, die überleben hilft, in jedem Falle vorzuziehen ist.

Letzteres ist gewiss mehr als fragwürdig. Was mich hier jedoch mehr interessiert, ist Adornos Selbstverständnis als Philosoph, das an dieser Stelle sehr deutlich wird. Er sieht es offenbar als seine Aufgabe an, der betrogenen Welt die Augen zu öffnen, die Schützengrabenreligion der Wahrheit weichen zu lassen. In einer Vorlesung aus dem Jahre 1967 wird dies ganz deutlich. Er höre oft sagen, schreibt er, „es sei doch nun sozusagen höchste Zeit, dass jemand, der so dächte wie ich, sich auch endlich umbrächte, – worauf ich nur sagen kann: das könnte den Herrschaften so passen. Solange ich noch das, was ich versuche auszudrücken, ausdrücken kann, und solange ich glaube, damit dem zur Sprache zu verhelfen, was sonst nicht zur Sprache findet, werde ich, wenn nicht das Äußerste mich dazu zwingt, dieser Hoffnung, diesem Wunsch nicht nachgeben."[38]

Dieser Abschnitt ist umso aufschlussreicher, wenn man Adornos Replik dem gegenüberstellt, was Améry bei einer öffentlichen Lesung von *Hand an sich legen* auf die gleiche Bemerkung antwortete: „Nur Geduld". „Nur Geduld", sagt Améry. „Das könnte ihnen so passen", sagt Adorno. Oder: der Unterschied zwischen dem, der drinnen steht, und dem, der draußen steht.

Adorno will der Wahrheit zur Sprache verhelfen, um jeden Preis. Auch um den Preis der Kälte. Der Ambivalenz einer solchen Haltung, die ihn nach seinem eigenen Verständnis dazu zwingt, vom Leiden seiner Mitmenschen sozusagen zurückzutreten, um es wirklich sehen zu können, ist er sich dabei schmerzlich bewusst. In *Minima Moralia* schreibt

37 Adorno: Negative Dialektik (wie Anm. 30), S. 360 f. 38 Adorno: Metaphysik (wie Anm. 14), S. 173.

er: „[Die Nerven vermögen] an der Form [des] Gedankens, ja daran, dass er es sich überhaupt noch gestattet, Gedanke zu sein, die Spur des Einverständnisses mit der Welt gewahren, der man schon im Augenblick etwas konzediert, in dem man so weit von ihr zurücktritt, um sie zum philosophischen Gegenstand zu machen. In der Souveränität, ohne welche überhaupt nicht gedacht werden kann, wird auf das Privileg gepocht, das es einem erlaubt. Die Aversion dagegen ist nachgerade zum schwersten Hindernis der Theorie geworden: folgt man ihr, so müsste man verstummen, und folgt man ihr nicht, so wird man plump und gemein durchs Vertrauen auf die eigene Kultur."[39]

Adorno hat beschlossen, nicht zu verstummen, und wird plump und gemein durchs Vertrauen auf die eigene Kultur. Er, der Entronnene, ist überzeugt, dass es besser ist, die grausame Wahrheit zu sagen als durch Beschönigung und Selbsttäuschung das Böse zu sanktionieren. Nicht dem Wahnsinn zu erliegen und dadurch die Möglichkeit von Glück am Leben zu erhalten.

Améry, der Überlebende, kommt von ganz woanders. Er hat mit eigenen Augen gesehen, wie rasch und unwiederbringlich unverrückbare Wahrheiten einstürzen können. Und ist deshalb zum Schluss gekommen, dass die wahre Wahrheit nicht zuletzt die ist, die einem zu leben erlaubt. Sein Verhältnis zur Philosophie bleibt davon natürlich nicht unberührt. Eine tiefe Skepsis gegenüber einer nach Transzendenz strebenden, in höheren Gefilden sich tummelnden Philosophie, wird er nie mehr los. Zu tief sitzt die Erfahrung der Ohnmacht des Geistes, die Erfahrung einer Realität, die nichts mehr transzendieren kann. „Ein paar Lagerwochen haben meist genügt, um die Entzauberung des philosophischen Inventars zu bewirken"[40], schreibt er, und spricht vom metaphysischen Dünkel, der abfiel wie Staub. Dagegen findet er nach dem Krieg in der realitätsbezogenen Philosophie des Existenzialismus eine Philosophie, die ihm hilft, den geschundenen Geist wieder aufzubauen. So wird ihm Philosophie nicht zuletzt auch zu dem, was die Philosophie Adornos gerade nicht sein will: ein Halt im beschädigten Leben.

Auch Adorno will nicht mehr so recht glauben an die Metaphysik. Aus dem gleichen Grund wie Améry hält er sie für schwer kompromittiert: „Kein vom Hohen getöntes Wort, auch kein theologisches, hat unverwandelt nach Auschwitz ein Recht"; „Gelähmt ist die Fähigkeit zur Metaphysik, weil, was geschah, dem spekulativen metaphysischen Gedanken die Basis seiner Vereinbarkeit mit der Erfahrung zerschlug."[41] Doch während Améry aus genau diesem Grund zum „verstockten Positivisten" wird, wie er selbst ironisch schreibt, bleibt Adorno „solidarisch mit der Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes" – dies die letzten Worte der *Negativen Dialektik*. Nicht weil er glaubt, Metaphysik, das Transzendente, in den Baracken von Auschwitz retten zu können, sondern weil er es als seine Aufgabe ansieht, eben dieses Scheitern zu denken. Gewissermaßen die

39 Adorno: Minima Moralia (wie Anm. 11), S. 111 f.
40 Jean Améry: Jenseits von Schuld und Sühne. Werke. Bd. 2. Stuttgart 2002, S. 53.
41 Adorno: Negative Dialektik (wie Anm. 30), S. 354.

Metaphysik gegen sie selbst weiterzudenken, ohne sie ganz loszulassen. Im Sinne des Satzes von Walter Benjamin, von dem Adorno bereits 1935 schreibt, er wolle ihn zum zentralen Motiv seiner Philosophie machen: „Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben."[42]

Ich möchte mit zwei Zitaten enden, welche die Nähe und die Differenz zwischen Améry und Adorno ein letztes Mal auf den Punkt bringen.

Adorno schreibt 1946 in *Minima Moralia*: „Denn verstört ist der Weltlauf. Wer ihm vorsichtig sich anpasst, macht eben damit sich zum Teilhaber des Wahnsinns, während der Exzentrische standhielte und dem Aberwitz Einhalt geböte."[43]

Darauf möchte ich Améry mit einem Gedicht seines Freundes Friedrich Bergammer antworten lassen, einem Gedicht, das er immer wieder zitiert:

Nur des Zerbrochenen
starreste Haltung
kann noch dieser Welt widerstehn
Nichts ist härter
als des Zerbrochenen
starreste Haltung
im Untergehn

Die beiden sind sich einig: Die Welt ist wahnsinnig geworden. Man muss standhalten, schreibt Adorno. Man muss widerstehen, bekräftigt Améry. Doch während Adorno sich mit den Exzentrischen identifiziert, weiß Améry, dass er zu den Zerbrochenen zählt. Und während beide versuchen, standzuhalten, tut es Améry wohlwissend „im Untergehn".

*Der Beitrag beruht auf einem Vortrag, den Oshrat C. Silberbusch im Januar 2009 bei der Konferenz „Jean Améry - Literatur zwischen Erinnerung, Politik und Selbstsuche" im Deutschen Literaturarchiv Marbach am Neckar hielt. Die Autorin und die Redaktion danken Sylvia Weiler, die den Band mit den Konferenzbeiträgen herausgeben wird, für die freundliche Genehmigung des Vorabdrucks.*

42 Walter Benjamin: Goethes Wahlverwandtschaften. Werke. Hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Bd. I.1. Frankfurt am Main 1991, S. 201.

43 Adorno: Minima Moralia (wie Anm. 11), S. 228.

Martin Blumentritt

# Antisemitismus auf den Richterstühlen der Vernunft

## Jüdisches und Antijüdisches im Deutschen Idealismus

### Exposition

Eine Universalgeschichte des Antisemitismus ist gleichermaßen zu leugnen wie zu konstruieren, will man ihn zu begreifen versuchen und daran notwendig scheitern. Historische Begriffe sind Nietzsche zufolge nicht eindeutig zu definieren, was insbesondere für ein Denken gilt, das vom Antisemitismus gleichzeitig oder ungleichzeitig sich abgestoßen wie angezogen fühlt. Davon zeugen Buchtitel wie *Dialektik der Aufklärung*, die mehr als solche wie *Von Hegel zu Hitler* – zu Kant und Fichte ließe sich Ähnliches sagen – die Janusköpfigkeit der Aufklärung zum Ausdruck bringen. War Janus ursprünglich ein Lichtgott, so wandelte seine Vorstellung sich allmählich zum Gott allen Ursprungs, des Anfangs und des Endes, der Türen und der Tore, zum Vater aller Dinge und Götter. Das, was die Deutschen Idealisten über das Jüdische dachten, war nicht weniger janusköpfig als der Ursprung ihres Denkens: die Aufklärung, so wie sie von Kant als Ausgang aus der Unmündigkeit zusammengefasst wurde, und ihr gegenüber das Traditionale, wozu wesentlich auch der Bereich des Religiösen gehörte, das sie zugunsten eines Reiches der Freiheit, menschlicher Autonomie, aufzuheben intendierte.

Offenbarungstheologie wurde verdrängt durch den Gedanken, dass nichts am Religiösen zu akzeptieren sei, das die Menschen unter heteronome Verhältnisse bringen könnte. Dass Juden zum Opfer genau dieser Aufklärung wurden, welche auch ihre eigene Kritik hervorbrachte, sei es im persönlichen Kontakt zu Juden, sei es zu anderer antisemitischer Demagogie motiviert, macht eine Konstruktion des Antisemitismus unmöglich, die nicht deren heimlichen Telos des Antisemitismus im Massenmord an den europäischen Juden im Blick behält, ohne es anachronistisch als Maßstab zu nehmen. Der Antisemitismus ward diagnostiziert, bevor das Wort überhaupt durch Autoren wie Wilhelm Marr populär gemacht wurde und von einem eingeschränkten historischen Phänomen auf alle Gestalten des Judenhasses übertragen wurde, die unabhängig von dessen Telos sind, aber nicht unabhängig davon gedacht werden können, weil

sie auch dessen Resultat gewesen sind. Versetzen wir uns in die Inkubationszeit des Deutschen Idealismus, in der bereits Antisemitisches von Juden erkannt und öffentlich gebrandmarkt wurde.

1794 erschien Saul Aschers *Eisenmenger der Zweite. Nebst einem vorangesetzten Sendschreiben an den Herrn Professor Fichte in Jena*, das eine Polemik gegen den Verfasser des *Beitrags zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* enthielt, dessen Namen der Autor erst später erfuhr und deswegen das Sendschreiben hinzufügte, in dem er erwähnte, dass, den Judenhass auf Kant zurückzuführen, nur eine kleine Einschränkung verdiene:

> „Genug werde ich schon bewirkt haben, wenn ich Ihren Lehrer eines Theils überzeugt, wie nachtheilig es selbst für seine gute Absicht ist, einem jeden, ohne vorher seinen Karakter einer strengen Prüfung unterworfen zu haben, die Pforte seines Lyceums zu öffnen, und ihm auf dem Gebiete seiner esoterischen Philosophie oder seiner Meinungen frei umher wandeln zu lassen.
> Die einzige Entschuldigung, die man für Hrn. Kant in Rücksicht *Ihrer* anführen könnte, wäre bloß: daß Sie durch eine Kritik aller Offenbarung – wie? keinen Wink zu einer Kritik des Judenhasses gegeben?
> Daß Sie aber sich zugleich dazu entschließen konnten, diese Idee zu realisieren; daß Sie so öffentlich die Prolegomena dazu dem Publikum vorlegten; das kann und darf einer Rüge in unserm, zu excentrischen Prinzipien geneigten, Zeitalter nicht entgehen. Ob Sie sich von einer jeden gehässigen Absicht los zu sprechen vermögen werden, zweifele ich sehr. Ebenso wenig stehe ich dafür, daß Ihr großer Lehrer davon frei gesprochen werden dürfte.“[1]

Zuerst wird also von Fichte und Kant zu sprechen sein, um dann zu Hegel überzugehen.

## Fichte

Kant hatte am 4. Juli 1792 in Königsberg Besuch von Fichte bekommen, der ihm seine Schrift *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* vorlegte. Kant, der sie für gut geschrieben hielt, empfahl sie seinem Verleger Hartung, der sie Anfang 1792 auch (außerhalb von Königsberg) anonym erscheinen ließ. Sie wurde vom Publikum für eine Schrift Kants gehalten und nachdem sich die Autorenschaft herumsprach, wurde Fichte schlagartig berühmt. Zu Juden findet sich allerdings nur eine Fußnote bei folgendem Text:

1 Saul Ascher: Eisenmenger der Zweite: nebst einem vorangesetzten Sendschreiben an den Herrn Professor Fichte in Jena. Berlin 1794. S. XVII f.

„Sieht z. B. und hört Gott wirklich, so muss er auch durch diese Sinne des Vergnügens theilhaftig seyn; so ist es sehr möglich, dass wir ihm ein sinnliches Vergnügen machen können, dass der Geruch der Brandopfer und Speisopfer ihm wirklich gefallen kann …".

Die Fußnote lautet:

„Dass die Juden älterer Zeiten wirklich so schlossen, bezeugen die Vorstellungen der Propheten gegen diesen Irrthum; dass sie in neueren Zeilen nicht klüger sind, beweisen die lächerlich kindischen Vorstellungen von Gott, die ihr Talmud enthält: ob durch Schuld ihrer Religion, oder ihre eigene, bleibt hier ununtersucht."[2]

Die Erfahrungen mit Juden auf einer Polenreise im Frühjahr 1791 schlugen sich in seinen Tagebüchern nieder, aber wo sie negativ erwähnt werden, ging das nicht über das hinaus, was auch Juden zur damaligen Zeit über deren polnische Brüder aussagten.

Nun als *corpus delicti* der Text, der Fichte den Ruf eines Judenfeindes eingebracht hatte:

„Fast durch alle Länder von Europa verbreitet sich ein mächtiger, feindselig gesinnter Staat, der mit allen übrigen im beständigen Kriege steht …; es ist das Judentum. Ich glaube nicht, … daß dasselbe dadurch, daß es einen abgesonderten, und so fest verketteten Staat bildet, sondern dadurch, daß dieser Staat auf dem Haß des ganzen menschlichen Geschlechts aufgebaut ist, so fürchterlich werde. Von einem Volke, dessen Geringster seine Ahnen höher hinaufführt, als wir andern alle unsere Geschichte, und in einem Emir, der älter ist, als sie, seinen Stammvater sieht – eine Sage, die wir selbst unter unsre Glaubensartikel aufgenommen haben; das in allen Völkern die Nachkommen derer erblickt, welche sie aus ihrem schwärmerisch geliebten Vaterlande vertrieben haben; das sich zu dem den Körper erschlaffenden, und den Geist für jedes edle Gefühl tötenden Kleinhandel verdammt hat, und verdammt wird …; das bis in seinen Pflichten und Rechten, und bis in der Seele des Allvaters uns andere alle von sich absondert, – von so einem Volke sollte sich etwas anders erwarten lassen, als was wir sehen; daß in einem Staate, wo der unumschränkte König mir meine väterliche Hütte nicht nehmen darf … der erste Jude, dem es gefällt, mich ungestraft ausplündert. Dies alles seht ihr mit an … und redet zuckersüße Worte von Toleranz, und Menschenrechten, und Bürgerrechten, indes ihr in uns die ersten Menschenrechte kränkt; könnt eurer liebevollen Duldung gegen diejenigen, die

2 Johann Gottlieb Fichte: Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Fichtes Werke. Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte. Bd. 5. Berlin 1971, S. 134 und FN.

nicht an Jesum Christum glauben, durch alle Titel, Würden und Ehrenstellen, die ihr ihnen gebt, kein Genüge tun, indes ihr diejenigen, die nur nicht ebenso, wir ihr, an ihn glauben, öffentlich schimpft, und ihnen bürgerliche Ehre und mit Würde verdientes Brot nehmt. Erinnert ihr euch denn hier nicht des Staats im Staate? Fällt euch denn hier nicht der begreifliche Gedanke ein, daß die Juden, welche ohne euch Bürger eines Staats sind, der fester und gewaltiger ist, – als die eurigen alle, wenn ihr ihnen auch noch das Bürgerrecht in euren Staaten gebt, eure übrigen Bürger völlig unter die Füße treten werden."[3]

Und die Fußnote dazu:

„Fern sei von diesen Blättern der Gifthauch der Intoleranz, wie er es von meinem Herzen ist! Derjenige Jude, der über die festen, man möchte sagen, unübersteiglichen Verschanzungen, die vor ihm liegen, *zur allgemeinen Gerechtigkeits-, Menschen- und Wahrheitsliebe* hindurchdringt, ist ein Held und ein Heiliger. Ich weiß nicht, ob es deren gab oder gibt. Ich will es glauben, sobald ich sie sehe. Nur verkaufe man mir nicht schönen Schein für Realität! – Möchten doch immer die Juden nicht an Jesum Christum, möchten sie doch sogar an keinen Gott glauben, wenn sie nur nicht an zwei verschiedne Sittengesetze, und an einen menschenfeindlichen Gott glaubten. – Menschenrechte müssen sie haben, ob sie gleich uns dieselben nicht zugestehen; denn sie sind Menschen, und ihre Ungerechtigkeit berechtigt uns nicht, ihnen gleich zu werden. ... Wenn du gestern gegessen hast, und hungerst wieder, und hast nur auf heute Brot, so gib's dem Juden, der neben dir hungert, wenn er gestern nicht gegessen hat, und du tust sehr wohl daran. – Aber ihnen Bürgerrechte zu geben, dazu sehe ich wenigstens kein Mittel, als das, in einer Nacht ihnen allen die Köpfe abzuschneiden, und andere aufzusetzen, in denen auch nicht eine jüdische Idee sei. Um uns vor ihnen zu schützen, dazu sehe ich wieder kein anderes Mittel, als ihnen ihr gelobtes Land zu erobern, und sie alle dahin zu schicken. –
... Siehe diese Juden; sie glauben überhaupt nicht an Jesum Christum; das mußt du nicht leiden; und ich sehe, daß du sie mit Wohltaten überhäufst. – ‚O, sie haben Aberglauben, und das ist mir genug. Glaube du doch an Zoroaster oder Konfuzius, an Moses oder Mahomed, an den Papst, Luther oder Calvin, das gilt mir gleich; wenn du nur an eine fremde Vernunft glaubst, Aber du willst *selbst* Vernunft haben, und das werde ich nie leiden. Sei unmündig, sonst wächsest du mir zu Kopfe.' – Ich will nicht etwa sagen, daß man die Juden um ihres Glaubens willen verfolgen solle, sondern daß man überhaupt niemand deswegen verfolgen solle.

3 Johann Gottlieb Fichte: Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution. Fichtes Werke. Bd. 6. Berlin 1971, S. 149 f.

> Ich weiß, daß man vor verschiednen gelehrten Tribunalen eher die ganze Sittlichkeit, und ihr heiligstes Produkt, die Religion, angreifen darf, als die jüdische Nation. Denen sage ich, daß mich nie ein Jude betrog, weil ich mich nie mit einem einließ, daß ich mehrmals Juden, die man neckte, mit eigner Gefahr und zu eignem Nachteil in Schutz genommen habe, daß also nicht Privatanimosität aus mir redet. ... Wem das Gesagte nicht gefällt, der schimpfe nicht, verleumde nicht, empfindle nicht, sondern *widerlege obige Tatsachen*."[4]

Diese Aussagen als Keimzelle des ganzen Fichte zu deuten, wäre allerdings angesichts seiner eigenen – im historischen Kontext der Verteidigung gegen den Atheismusvorwurf erfolgenden – Distanzierung, welche die frühen Werke als solche eines „jungen Menschen" bezeichnet und fragt, ob „es billig und recht [ist], jenen jugendlichen und unvollendeten Versuch des Jünglings noch immer zum Maaßstabe der politischen Grundsätze des Mannes zu gebrauchen"[5], überzogen. Die Wirkungsgeschichte war allerdings – sei es affirmativ, sei es kritisch – so, als ob Fichte darauf zu reduzieren wäre. Gegen sie spricht, dass er keinerlei Versuche unternahm – z. B. bei persönlicher Anfrage von Bloch – seine Position zu verteidigen. Wie wenig verfestigt seine ursprünglichen Einstellungen waren, zeigt, dass sein Verhältnis zu Juden allmählich sich wandelte, nachdem er in kontinuierlichen Kontakt zu Juden kam, beispielsweise mit David Veit und Rahel Levin. Diese Kontakte begannen, als Johan Schmidt, der bei Fichte regelmäßig zum Mittagstisch geladen wurde, auf die Frage, ob er David Veit mit zum gemeinsamen Mittagstisch einladen dürfe, die Antwort bekam, „ja, wenn der Jude die Theilnahme wünsche, so sei er ja mehr als bloßer Jude, und wenn die Leute sich wunderten, daß er, Fichte, der so stark gegen die Juden geschrieben, nun mit einem esse, so sei das eben auch für die Leute ganz recht."[6]

Fichte gehörte nie zu denen, die sich bloß aus Höflichkeit von Auseinandersetzungen fernhielten, wie der Bruch mit Schelling beweist. Die Reaktion auf Johan Schmidt bestätigt das Urteil von Jakob Katz, dass Fichtes Aussagen „nicht einfach Haßausbrüche" gewesen wären:

> „Sie ergeben sich aus seiner Stellung zu einem Problem, das seine Zeitgenossen beschäftigte, nämlich welcher Platz den Juden in einem Staat zukam, der seine Bürger vereinigen wollte, wenn ihre Religion und Kultur sie an der vollen Hingabe an diesen Staat hinderten. Unter Vorbehalten war Fichte bereit, den Juden ‚Menschenrechte' zu sichern, d. h. das Recht als Fremde im Staat zu leben. Aber erst, wenn die Juden sich fähig zeigten, ihr Wesen zu ändern, wären sie würdig, das Bürgerrecht zu erlangen."[7]

4 Ebd. S. 150 f., FN.
5 Johann Gottlieb Fichte: Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus. Fichtes Werke. Bd. 5. Berlin 1971, S. 288 f.
6 Erich Fuchs (Hg.): Johann Gottlieb Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen. Bd. 6.1. Stuttgart 1992, S. 51.
7 Jakob Katz: Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700 – 1933. München 1989, S. 64.

Katz ist ebenfalls der Hinweis zu verdanken, dass im Verhältnis Fichtes zu Juden Johann Heinrich Schulz (1739 – 1823) eine Mittlerstellung zur französischen Aufklärung, insbesondere Voltaire und Dohm, innehatte.[8] Manche Formulierungen Fichtes wirken wie Paraphrasen aus Schulzes Polemik gegen Moses Mendelssohn:

> „Warum bestehen sie darauf ein abgesondertes Volk bleiben zu wollen, das sich mit keinem Volke, das seine Abstammung nicht von Abraham herrechnen kann, vermischen mag? Warum wollen sie es nicht zugeben, daß ihre Nation, mit den eigentlichen Bürgern des Landes durch gegenseitge Verheyratungen, zu einer Familie zusammenschmelze? … Warum wollen sie einen besondern Staat im Staate ausmachen."[9]

Der Kontext der Rezeption Schulzes ist die Anklage wegen Atheismus im Anschluß an das Wöllner'sche Religionsedikt von 1788, wobei für Fichte die Verteidigungsschrift von Schulzes Anwalt Amelang als Muster seiner eigenen fungierte. Schulz entnahm er wohl auch die Formulierung „Staat im Staate". Auch das Toleranzbekenntnis Schulzes, er wolle keineswegs die Juden anschwärzen und die Juden mögen ihre „blinde Religionsschwärmerei"[10] fallen lassen, könnte anfänglich Vorbild für Fichte gewesen sein. Der zunächst noch vorsichtige, dann intensivere Kontakt mit Juden war Grund für die Korrekturen der eigenen Auffassungen Ende des 18. Jahrhunderts. Und dies geschah auch nicht jüdischerseits ohne Kenntnis der Fichteschen Äußerungen. Die Äußerung, „daß man allen Juden die Köpfe abschlagen möchte", hielt jüdische Gelehrte wie Bloch zuweilen davon ab, Fichte zu besuchen und mit ihm zu sprechen:

> „Diese Mittheilung regte mich sehr auf, und als ich Fichte wieder besuchte, erzählte ich ihm den Vorfall und äußerte, es könne doch nicht möglich sein, daß er dies gesagt. – Er antwortete: ‚Ja, ich habe Ähnliches gesagt; allein unter der von mir angeführten Bedingung ließe ich *mir* auch den Kopf abschlagen, nämlich unter der dafür einen besseren Kopf aufsetzen zu lassen.'"[11]

Bloch nahm es Fichte also ab, dass diese Formulierung metaphorisch gemeint war. Fichte ist schwerlich als „glühender Antisemit" zu bezeichnen, gar Vertreter eines eliminatorischen

8 Jakob Katz: Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770 – 1870. Frankfurt am Main 1986, S. 262.

9 Johann Heinrich Schulze: Philosophische Betrachtung über Theologie und Religion überhaupt und die jüdische insonderheit [sic!]. Frankfurt; Leipzig 1784, S. 222.

10 Ebd. S. 223.

11 Zitiert in: Allgemeine Zeitung des Judentums 57/1893, S. 10. Quelle ist ein Brief von J. Bloch vom 16. 4. 1862 an Rudolf Reicke über seine Begegnung mit Fichte 1806 in Königsberg.

Antisemitismus, aber aus der Perspektive des 20. Jahrhunderts wurde er auf eine Weise wirkungsmächtig, als ob er das Diktum „Antisemitismus ist das Gerücht über die Juden" hätte verifizieren wollen. Er bot mit seiner Revolutionsschrift – trotz eigener späterer Bedenken – das Muster für die Transformation einer religiös motivierten Judenfeindschaft zu einer politischen beziehungsweise des Antijudaismus in Antisemitismus.

Fichte hatte in einer Predigt von 1786, *Absichten des Todes Jesu*, und einer zu den Römerbriefen von 1791 einerseits den jüdischen Glauben an einen blinden Gott moniert, andererseits die Juden, weil ihnen die Evangelien zuerst verkündigt worden seien, doch für selig gehalten, obwohl sie die frühen Christen verfolgt hätten. Man dürfe sich aber nicht erzürnen, weil man sich für erleuchteter hält als die Juden. Denn ihnen stünde die Möglichkeit der Verbesserung offen, womit die christliche Taufe gemeint war. In der Revolutionsschrift bleibt die „bürgerliche Verbesserung"[12] nur „Ausnahmejuden" vorbehalten. Als speziell jüdisch galt nun, dass sie einen „Staat im Staate" bildeten und „Haß gegen das Menschengeschlecht" ausprägten, Dinge, die wir dann auch bei Kant finden werden, worauf Saul Ascher aufmerksam gemacht hat. Als Fichte nach der Niederlage Preußens gegen die französische Armee zum Gegner Napoleons geworden war, hielt er im besetzten Berlin die *Reden an die deutsche Nation*, die 1808 veröffentlicht wurden, mit dem Ziel der Mobilisation gegen die französische Besatzung, ohne auch die innerhalb der deutschen Territorialstaaten lebenden Juden überhaupt zu erwähnen. Diese Verbindung zogen dann allerdings andere, den kosmopolitischen Nationsbegriffs Fichtes missachtend, dem zufolge der Staat Bindeglied zwischen Individuum und Menschheit sei. Dass die Rezeption unter Absehung dieses Sachverhalts möglich war und ist, macht eine Apologetik dieser Schrift unmöglich, auch wenn es Menschen gab, die das noch vor dem furchtbaren Richter Roland Freisler versuchten.[13]

David Veit pries in einem Brief an Rahel Levin Fichte, der mit dem persönlichen Umgang mehr punktete als mit seiner Revolutionsschrift:

> „Fichte, bei dem ich bisher gespiesen [sic!] habe ..., ist einer der größten Köpfe, die ich jemals gesehen habe, ein christlicher und jüdischer Kopf zugleich, ein großer Philosoph, und ein Kerl, der zuerst denkt und dann lernt. Das Buch [Über die Bestimmung des Gelehrten] (von etwa 120 kleinen Seiten) enthält viel, und ich lasse mir den Kopf abschlagen, wenn Sie nicht neue Sachen darin finden."[14]

12 Vgl. Christian Wilhelm Dohm: Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden. Berlin; Stettin 1783.

13 Nachdem Freisler ihm im Verhör vorgeworfen hatte, dass er kein Fichte geworden sei, sprach Kurt Huber vor dem Volksgerichtshof, angeklagt als Mitglied der Weißen Rose, vor Freisler eine Viertelstunde über Fichte, auf einen Fichteschen kategorischen Imperativ im Sinn von Albert Matthais Gedicht *Fichte an jeden Deutschen* sich berufend: „Und handeln sollst Du so, als hinge / Von Dir und Deinem Tun allein / Das Schicksal ab der deutschen Dinge / Und die Verantwortung wäre Dein." Trotz Gnadengesuch wurde er hingerichtet. Vgl. Clara Huber (Hg.): „... der Tod ... war nicht vergebens". Kurt Huber zum Gedächtnis. München 1986. Im Gegensatz zu Fichte war mit solchen Leuten wie Freisler eben nichts zu bereden.

14 Brief vom 20. 12. 1794; Rahel Varnhagen: Gesammelte Werke. Hrsg. v. Konrad Feilchenfeldt u. a. Bd. 7. München 1983, S. 37.

Jüdischer Humor zur Zeit Fichtes. Saul Ascher konnte damals noch nichts darüber wissen, dass Fichte mit seiner akademischen Anfängen auch begann, anders über Juden zu denken. In seiner Jenaer Zeit lernte er Salomon Maimon kennen und förderte dessen Publikationen. Leider sind die Briefe Fichtes an Maimon verlorengegangen, daher sei an dieser Stelle nur eine Antwort zitiert, die ihren Charakter zeigt: „Ihr Schreiben vom 30. September war mir höchst angenehm. Die Freundschaftsversicherung eines Mannes mit solchem Scharfsinn und systematischem Geiste, wie Sie es sind, ist mir sehr schätzbar."[15]

An der Rezeption und Wirkung Fichtes bis zum Nationalsozialismus änderte das wenig. Ein ‚Antisemitismus der Vernunft' mag für Fichte persönlich im Umgang mit wenigen Juden relativiert worden sein, aber er wirkte über das hinaus. Eine Kontinuität der *Revolutionsschrift* und der *Reden zur deutschen Nation* ist zwar als Konstruktion äußerlich, aber sowohl in ihrer affirmativen als auch in ihrer kritischen Variante blieb sie in einer völkischen Interpretation wirkmächtig, was gerade die daran geübte Kritik beweist. Nicht erst nach dem Zweiten Weltkrieg gab es eine zionistische Interpretation seiner Reden, die – um hier nicht die Kritik der Antisemiten anzulocken, die sich Antizionisten nennen – eine Kritik der antisemitisch-völkischen Fichte-Rezeption weitgehend einschloss. Im Philo-Verlag erschien eine Broschüre von 12 Seiten *Fichte und die Juden* von Jsidor Levy (Berlin 1924), die folgendermaßen endet:

> „Wird also schon sein, daß Fichte, wenn ihn die Hakenkreuzler als ihren Schutzpatron ansprechen, sich im Grabe auf dem alten Dorotheenstädtischen Friedhof herumdreht, das die Inschrift aus dem jüdischen Buche Daniel (12,3) trägt: ‚Die Lehrer aber werden leuchten wie des Himmels Glanz, und die, so viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne immer und ewiglich.'
> ... Der Schwindel im Kampf gegen die Juden und die Gerechtigkeit, der mit Fichtes Namen getrieben wird, ist erledigt."

So war's wohl realhistorisch nicht, auch wenn die Fichte-Apologetik es gern so hätte.[16] Und auch Kant erging es nicht anders.

## Kant

Auch hier ein Beginn mit dem *corpus delicti*, im Wesentlichen vier Beweisstücke. Der jüdische Glaube sei ein bloß „statutarischer":

15 Salomon Maimon: Gesammelte Werke. Hrsg. v. Valerio Verra. Bd. 6. Hildesheim 1971, S. 401.

16 Die Aufarbeitung der Fichte-Rezeption hinsichtlich des Judentums unternimmt Hans-Joachim Becker: Fichtes Idee der Nation und das Judentum, Amsterdam 2000, ein quellenreiches Buch und trotz seiner fichte-apologetischen Intention empfehlenswert.

„Der jüdische Glaube ist seiner ursprünglichen Einrichtung nach ein Inbegriff bloß statutarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung gegründet war; denn welche moralische Zusätze entweder damals schon oder auch in der Folge ihm angehängt worden sind, sie sind schlechterdings nicht zum Judenthum als einem solchen gehörig. Das letztere ist eigentlich gar keine Religion, sondern bloß Vereinigung einer Menge Menschen, die, da sie zu einem besondern Stamm gehörten, sich zu einem gemeinen Wesen unter bloß politischen Gesetzen, mithin nicht zu einer Kirche formten; vielmehr sollte es ein bloß weltlicher Staat sein, so daß, wenn dieser etwa durch widrige Zufälle zerrissen worden, ihm noch immer der (wesentlich zu ihm gehörige) politische Glaube übrig bliebe, ihn (bei Ankunft des Messias) wohl einmal wiederherzustellen. Daß diese Staatsverfassung Theokratie zur Grundlage hat ..., mithin der Name von Gott, der doch hier bloß als weltlicher Regent, der über und an das Gewissen gar keinen Anspruch thut, verehrt wird, macht sie nicht zu einer Religionsverfassung."[17]

Die Einordnung der religiösen Haltungen nach Kant hat daher zwei Kriterien: ob sie einen moralischen Bezug hat und ob sie statutarisch sei, auf Regeln und Gesetzen basiert, oder nicht. Daraus ergeben sich vier Möglichkeiten: 1. der reine moralische Glaube, der keine Gesetze nötig hat, also *reiner Religionsglaube*; davon unterschieden ist 2. die kultische Religion, die zwar auch auf Moral bedacht ist, dazu aber Gesetze benötigt – da es um die Gunst geht, die man sich dabei erwirbt, ist es kein Glaube, sondern Religion; 3. der Freigeist oder Anarchist, der weder auf Moral bedacht ist, noch Gesetze befolgt; und 4. der Jude, der nicht auf Moral bedacht ist, aber sich gleichzeitig an Gesetze hält, die niemandem etwas bringen. Kant hält das Judentum für die abscheulichste aller religiösen Einstellungen, die nicht einmal Religion sei, weil ihr der moralische Bezug fehle und sie daher die Menschen nicht moralisch verbessern könne. Sie diene nicht dem Nächsten, da die Gesetze keinen humanitären Aspekt aufweisen und statt eines Pflichtbewusstseins des Menschen nur eine Disziplinierung durch das Gesetz vorliege.

Die Geschicklichkeit, andere zu betrügen, ist der zweite Vorwurf gegen das Judentum, da finden wir schon die späteren Stereotypen, wie sie Ende des 19. Jahrhundert in aller Antisemiten-Munde sind, die allerdings hier historisch aus der Diaspora, nicht rassistisch, begründet werden.

„Die unter uns lebenden Palästiner sind durch ihren Wuchergeist seit ihrem Exil, auch was die größte Menge betrifft, in den nicht ungegründeten Ruf des Betruges

17 Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Werkausgabe. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Bd. 8. Frankfurt am Main 1968, S. 789 f.

> gekommen. Es scheint nun zwar befremdlich, sich eine Nation von Betrügern zu denken; aber eben so befremdlich ist es doch auch, eine Nation von lauter Kaufleuten zu denken, deren bei weitem größter Theil ... keine bürgerliche Ehre sucht, sondern dieser ihren Verlust durch die Vortheile der Überlistung des Volks, unter dem sie Schutz finden, und selbst ihrer untereinander ersetzen wollen. Nun kann dieses bei einer ganzen Nation von lauter Kaufleuten als nicht-producirenden Gliedern der Gesellschaft ... auch nicht anders sein; mithin kann ihre durch alte Satzungen sanctionirte, von uns ..., unter denen sie leben, selbst anerkannte Verfassung, ob sie zwar den Spruch: ‚Käufer, thue die Augen auf!' zum obersten Grundsatze ihrer Moral im Verkehr mit uns machen, ohne Inconsequenz nicht aufgehoben werden. – Statt der vergeblichen Plane, dieses Volk in Rücksicht auf den Punkt des Betrugs und der Ehrlichkeit zu moralisiren, will ich lieber meine Vermuthung vom Ursprunge dieser sonderbaren Verfassung (nämlich eines Volks von lauter Kaufleuten) angeben."[18]

Der dritte Punkt ist: Kant unterstellt den Juden einen Hass auf das gesamte Menschengeschlecht – ein Vorwurf, der im selben Jahr in Fichtes Revolutionsschrift erhoben wurde und die Separation von der Menschheit meint. Kants Vorwurf lautet, dass das jüdische Volk „das ganze menschliche Geschlecht von seiner Gemeinschaft ausschloß, als ein besonders vom Jehovah für sich auserwähltes Volk, welches alle anderen Völker anfeindete und dafür von jedem angefeindet wurde."[19] Bei Kant verhärtet sich der Vorwurf, was Kontakte und intensive Freundschaften mit Juden keineswegs ausschließt. Er hat sogar die Hoffnung, dass aus dem Judentum ein rein-moralischer Glaube entspringen könnte. Aber zunächst geht er davon aus, dass die Glaubensarten der Völker zu einem Charakter sich verfestigt hätten; dies rückt in die Nähe von Rassenkonstruktionen, ohne dass es irgendwo konkretisiert würde.

Den Vorwurf des Menschenhasses nahm Kant niemals zurück, sondern bekräftigte ihn: „So zog sich der *Judaism* seiner ersten Einrichtung nach, da ein Volk sich durch alle erdenkliche, zum Theil peinliche Observanzen von allen andern Völkern absondern und aller Vermischung mit ihnen vorbeugen sollte, den Vorwurf des *Menschenhasses* zu."[20]

Kant war nicht bereit, die jüdische Religion zu tolerieren, wie sie ist, sondern wollte sie reformieren oder eliminieren hin zu einer rein-moralischen Religion. Obgleich dies von seinen Gedanken her für alle Religionen gelten müsste, traute er den Juden – trotz seiner Polemiken gegen sie – eine „Euthanasie des Judentums" zu, sprach aber nicht – wie es konsequent gewesen wäre – von ‚Euthanasie des Christentums'. Unter Euthanasie wurde nicht der Untergang der Juden verstanden, sondern der Übergang zu Kants moralischer Religion.[21] Hier das *corpus delicti* im Kontext, der diesen Sachverhalt belegt:

18 Immanuel Kant: Anthropologie in praktischer Hinsicht abgefaßt. Werkausgabe. Bd. 12. Frankfurt am Main 1968, S. 517.

19 Kant: Die Religion (wie Anm. 17), S. 789 f.

20 Ebd. S. 858.

„In Ansehung der Sectirerei ... pflegt man zwar zu sagen: es ist gut, daß es vielerlei Religionen ... giebt, und so fern ist dieses auch richtig, als es ein gutes Zeichen ist: nämlich daß Glaubensfreiheit dem Volke gelassen worden; aber das ist eigentlich nur ein Lob für die Regierung. An sich aber ist ein solcher öffentlicher Religionszustand doch nicht gut, dessen Princip so beschaffen ist, daß es nicht, wie es doch der Begriff einer Religion erfordert, Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen bei sich führt und den Streit, der von dem Außerwesentlichen herrührt, nicht von jenem unterscheidet. Der Unterschied der Meinungen in Ansehung der größeren oder minderen Schicklichkeit oder Unschicklichkeit des Vehikels der Religion zu dieser als Endabsicht selbst (nämlich die Menschen moralisch zu bessern) mag also allenfalls Verschiedenheit der Kirchensecten, darf aber darum nicht Verschiedenheit der Religionssecten bewirken, welche der Einheit und Allgemeinheit der Religion (also der unsichtbaren Kirche) gerade zuwider ist. Aufgeklärte Katholiken und Protestanten werden also einander als Glaubensbrüder ansehen können, ohne sich doch zu vermengen, beide in der Erwartung (und Bearbeitung zu diesem Zweck): daß die Zeit unter Begünstigung der Regierung nach und nach die Förmlichkeiten des Glaubens (der freilich alsdann nicht ein Glaube sein muß, Gott sich durch etwas anders, als durch reine moralische Gesinnung günstig zu machen oder zu versöhnen) der Würde ihres Zwecks, nämlich der Religion selbst, näher bringen werde. – Selbst in Ansehung der Juden ist dieses ohne die Träumerei einer allgemeinen Judenbekehrung ... möglich, wenn unter ihnen, wie jetzt geschieht, geläuterte Religionsbegriffe erwachen und das Kleid des nunmehr zu nichts dienenden, vielmehr alle wahre Religionsgesinnung verdrängenden alten Cultus abwerfen. Da sie nun so lange das Kleid ohne Mann (Kirche ohne Religion) gehabt haben, gleichwohl aber der Mann ohne Kleid (Religion ohne Kirche) auch nicht gut verwahrt ist, sie also gewisse Förmlichkeiten einer Kirche, die dem Endzweck in ihrer jetzigen Lage am angemessensten wäre, bedürfen: so kann man den Gedanken eines sehr guten Kopfs dieser Nation, Bendavid's, die Religion Jesu ... öffentlich anzunehmen, nicht allein für sehr glücklich, sondern auch für den einzigen Vorschlag halten, dessen Ausführung dieses Volk, auch ohne sich mit andern in Glaubenssachen zu vermischen, bald als ein gelehrtes, wohlgesittetes und aller Rechte des bürgerlichen Zustandes fähiges Volk, dessen Glaube auch von der Regierung sanctionirt werden könnte, bemerklich machen würde; wobei freilich ihr die Schriftauslegung ... frei gelassen werden müßte, um die Art, wie Jesus als Jude zu Juden, von der Art, wie er als moralischer Lehrer zu Menschen überhaupt redete, zu unterscheiden. – Die

21 Es gibt auch Textstellen, in denen von „Euthanasie der reinen Vernunft" die Rede ist oder von „Euthanasie der Moral".

> Euthanasie des Judenthums ist die reine moralische Religion mit Verlassung aller alten Satzungslehren, deren einige doch im Christenthum ... noch zurück behalten bleiben müssen: welcher Sectenunterschied endlich doch auch verschwinden muß und so das, was man als den Beschluß des großen Drama des Religionswechsels auf Erden nennt, ... wenigstens im Geiste herbeiführt, da nur ein Hirt und eine Herde Statt findet."[22]

Bei Kant könnte man unter anderem seine Freundschaft mit Moses Mendelssohn anführen, es ließe sich auch belegen, dass sie beiderseitig mehr als bloß oberflächlich war. Die Belege liefert die Arbeit von Bettina Stagneth[23], auf die sich auch Micha Brumlik[24] bezieht.
Eine Kant-Apologetik ist so wenig wie eine Fichte-Apologetik angebracht, auch wenn die Textstellen im Großen und Ganzen, wie Stagneth belegt, mehr einer von Kant verurteilten Gedankenlosigkeit entspringen als einer systematischen Betrachtung der Sache selbst. Da weder Kant noch Fichte leben und mir der Seelenfrieden seiner Anhänger gleichgültig ist, übergehe ich die Schuldfrage.

## Hegel

In der Zeit, in der Fichte und Kant ihre judenfeindlichen Thesen veröffentlichten, beschäftigte sich Hegel mit Kant und Fichte und korrespondierte mit Schelling über die Kantexegese des Tübinger Stifts, wie sie in deren Augen unter anderen von Gottlob Christian Storr vertreten wurde. Die Auseinandersetzung mit der Widerlegung der Gottesbeweise führte zu einem naiven Fideismus und Supranaturalismus. Hegels Antijudaismus hingegen vereinigt traditionelle und moderne Momente. Seine Religionskritik entspringt zwar dem christlichen Antijudaismus, erfolgt jedoch in aus der Moderne entspringenden philosophischen Kategorien, insbesondere der Kritik der Staatskonzeption und Eigentumsordnung, die auf der durch die französische Aufklärung ausgelösten politischen Umwälzung im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert in Frankreich und Deutschland beruht. Hegels Antijudaismus ist weder der traditionelle christliche Antijudaismus, noch der spätere Rassenantisemitismus des 19. Jahrhunderts, sondern ein Judenhass, der dem (antisemitischen) Geist der christlich-europäischen Aufklärung entspringt.

22 Immanuel Kant: Der Streit der Fakultäten. Werkausgabe. Bd. 11. Frankfurt 1968, S. 319 ff.
23 In: Horst Gronke u. a. (Hg.): Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung. Würzburg 2001.
24 Micha Brumlik: Deutscher Geist und Judenhaß. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum. München 2000.

Hegels Manuskripte der Berner und Frankfurter Zeit, als theologische Jugendschriften bezeichnet, wurden ein Jahrhundert später veröffentlicht. Dort finden sich Abhandlungen zur Herr- und Knecht-Problematik, die heute fast ausnahmslos[25] anhand des Selbstbewusstseinskapitels der *Phänomenologie des Geistes* rezipiert wird, das die theologische Problematik, aus der Hegel sie gewann, verdrängt.

Die Genesis der jüdischen Religion gilt Hegel als eine Stufe des Prozesses der Herausbildung des Geistes, der aus der Sphäre des Natürlichen und Sinnlichen zunächst als Antithese sich herausarbeitet und die unmittelbare Einheit mit der Natur aufkündigt. Hegels spätere Religionsphilosophie bezeichnet die jüdische Religion (zusammen mit der islamischen) als Religion der Erhabenheit und unterscheidet sie von der griechischen (der Schönheit) und der römischen (der Zweckmäßigkeit); die Philosophie der Geschichte hat eine Vierteilung (orientalisch, griechisch, römisch und germanisch), wobei das Judentum der orientalischen zugeordnet ist. Die – vorchristlichen – Formen von Religionen ermangeln Hegel zufolge der Vermittlung des Geistes mit der Natur. In der „Naturreligion" herrsche die Natur als erstes und einziges Prinzip, während in der jüdischen und griechischen Religion der Geist alles Natürliche unterworfen habe.

In einem Fragment, dem der Titel *Geist des Orientalen* zugeordnet wurde, werden die „Orientalen" folgendermaßen exponiert:

> „Die Orientalen haben festbestimmte Charaktere. Wie sie einmal sind, ändern sie sich nicht mehr. Die Richtung des Weges, den sie eingeschlagen haben, verlassen sie nicht. Was außer ihrem Wege liegt, ist für sie nicht vorhanden. Aber was sie auf dem Wege stört, ist ihnen feindselig. Ihr einmal festbestimmter Charakter kann nicht von sich ablassen, nicht das, was ihm entgegen ist, in sich aufnehmen und sich damit versöhnen. Das eine wird herrschend, das andere ein Beherrschtes. Macht ist der Begriff, in dem die Wesen gleich sind. Gewalt ihre Beziehung aufeinander, Gewalt der Stärke oder des Genies oder der Rede. Ein festbestimmter Charakter läßt nichts außer sich zu, als was er beherrscht oder von welchem er, wie es von ihm, beherrscht wird; denn es sind Schranken, Wirklichkeiten in ihm, die nicht aufgehoben werden können, die[, um] neben anderen widersprechenden Wirklichkeiten, neben Feindlichem zu bestehen, in keinem anderen Verhältnis stehen können. Da die Schranken des Charakters Wirklichkeiten geben, die die Liebe nicht vereinigen kann, so müssen sie *objektiv* verbunden sein, d. h. unter einem *Gesetz* stehen."[26]

25 Reinhard Sonnenschmidt (Herrschaft und Knechtschaft: Hegels politische Philosophie und ihre theoretischen Implikationen für eine Soziologie der Herrschaft, Bochum 1990) stellt hier eine Ausnahme dar.

26 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: [Fragmente historischer und politischer Studien aus der Berner und Frankfurter Zeit]. Werke. Hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Bd. 1. Frankfurt am Main 1971, S. 428.

Später wird Hegel in der *Enzyklopädie* den Juden den Charakter der Erhabenheit auch noch bestreiten und den Islam als Aufhebung der Borniertheit des Prinzips der Juden deuten:

> „Im *Mohammedanismus* ist das bornierte Prinzip der Juden durch Erweiterung zur Allgemeinheit überwunden. Hier wird Gott nicht mehr wie bei den Hinterasiaten als auf unmittelbar sinnliche Weise existierend betrachtet, sondern als die über alle Vielheit der Welt erhabene *eine* unendliche Macht aufgefaßt. Der Mohammedanismus ist daher im eigentlichsten Sinne des Wortes die Religion der Erhabenheit."[27]

1822/23 finden wir immer noch das Moment der Verachtung des Judentums als Verhältnis der Knechtschaft, aber auch ein gewissermaßen antizionistisches Moment, das später bei Rosenberg[28] und Hitler zu finden ist, wonach Judentum und Staatlichkeit unvereinbar seien.

> „Die Juden haben, was sie sind, durch den Einen; dadurch hat das Subjekt keine Freiheit für sich selbst. Spinoza sieht das Gesetzbuch Mosis so an, als habe Gott es den Juden zur Strafe, zur Zuchtrute gegeben. Das Subjekt kommt nie zum Bewußtsein seiner Selbständigkeit, deswegen finden wir bei den Juden keinen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, denn das Subjekt ist nicht an und für sich seiend. Wenn das Subjekt aber im Judentume wertlos ist, so ist dagegen die Familie selbständig, denn an die Familie ist der Dienst Jehovas gebunden und sie somit das Substantielle. Der Staat aber ist das dem jüdischen Prinzip Unangemessene und der Gesetzgebung Mosis fremd. In der Vorstellung der Juden ist Jehova der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der sie aus Ägypten ausziehen hieß und ihnen das Land Kanaan gab. Die Erzählungen von den Erzvätern ziehen uns an. Wir sehen in dieser Geschichte den Übergang aus dem patriarchalischen Nomadenzustand zum Ackerbau. Überhaupt hat die jüdische Geschichte große Züge, nur ist sie verunreinigt durch das geheiligte Ausschließen der anderen Volksgeister ..., durch Mangel an Bildung überhaupt und durch den ‚Aberglauben, der durch die Vorstellung von dem hohen Werte der Eigentümlichkeit der Nation herbeigeführt wird.'"[29]

Die Geschichte des israelischen Volkes gilt Hegel als Geschichte von Nomaden, die kontingenterweise sesshaft wurden, deren Geist aber noch das Nomadendasein fristet, entsprechend der Legende des „Ahasver", des ewigen Juden, der zur ruhelosen

27 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Werke. Bd. 10. Frankfurt am Main 1971, S. 61 f.
28 Alfred Rosenberg: Der staatsfeindliche Zionismus. München 1938.
29 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke. Bd. 12. Frankfurt am Main 1971, S. 243 f.

Wanderschaft verurteilt sei, weil er „Christus" auf seinem Kreuzweg Rast und Erquickung versagt hätte. Die Beziehung der sesshaften Hebräer zu anderen Völkern sei das der Feindschaft und Verachtung. Der Auszug aus der Knechtschaft in Ägypten wird als halbherzig, seelenlos und das Gesetz als bloß neues Joch diffamiert, das Moses trotz des sklavischen Selbstbewusstseins der Hebräer gelang. Er reicht Hegel zufolge nicht für eine wirkliche Freiheit aus, sondern führte in ein neues Joch. Dies steht in der Tradition der kantischen Deutung des Judentums als statutarischer Religion.

> „Es ist kein Wunder, daß dieses in seinem Freiwerden sich am sklavischsten betragende Volk bei jeder in der Folge vorkommenden Schwierigkeit oder Gefahr durch die Reue, Ägypten verlassen zu haben, und den Wunsch, wieder dahin zurückzukehren, zeigte, daß es ohne Seele und eigenes Bedürfnis der Freiheit bei seiner Befreiung gewesen war.
> Der Befreier seines Volkes wurde auch sein Gesetzgeber; – [das] konnte nichts anders heißen als: derjenige, der es von einem Joch losgemacht hatte, legte ihm ein anderes auf. Eine passive Nation, die sich selbst Gesetze gäbe, wäre ein Widerspruch."[30]

Dies verbindet Hegel mit dem Vorwurf der Antithese zur übrigen Welt, einer allgemeinen Feindseligkeit, die nur physische Abhängigkeit übrig lässt. Somit befänden sich die Juden im Ausnahmezustand:

> „Eine allgemeine Feindschaft läßt nur physische Abhängigkeit, eine animalische Existenz übrig, die also nur auf Kosten der übrigen gesichert werden kann und welche die Juden als Lehen empfingen. Diese Ausnahme, diese erwartete isolierte Sicherheit folgt notwendig aus der unendlichen Trennung; und dieses Geschenk, dies Befreien von der ägyptischen Sklaverei, der Besitz eines honig- und milchreichen Landes, ein gesichertes Essen, Trinken und Begatten sind die Ansprüche, die das Göttliche auf Verehrung hat; wie der Titel der Verehrung, so die Verehrung; jener Abhelfung der Not, diese Knechtschaft."[31]

Das Leben nicht gewagt zu haben, wirft Hegel den Juden vor, so als ob er die djihadistische Ideologie der Muslimbrüderschaft „Ihr liebt das Leben, wir den Tod" antizipieren wollte:

> „Diejenigen, die der Tod in der Wüste das versprochene Land nicht erreichen ließ, hatten ihre Bestimmung, die Idee ihres Daseins nicht erfüllt; denn ihr Leben war

30 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Der Geist des Christentums und sein Schicksal. Werke. Bd. 1. Frankfurt am Main 1971, S. 2823 f.

31 Ebd. S. 283.

> einem Zwecke untergeordnet, nicht ein für sich selbst bestehendes, sich genügsames, und ihr Tod konnte daher nur als ein Übel und, wo alles unter einem Herrn steht, nur als Strafe angesehen werden.
> Vom Kriegsdienste waren alle frei, die ihr neugebautes Haus noch nicht bewohnt, vom neuangelegten Weinberg noch keine Traube gegessen, mit der Braut noch nicht Hochzeit gemacht hatten, – denn sie, denen ihr Leben jetzt bevorstand, hätten töricht gehandelt, für die Wirklichkeit die ganze Möglichkeit, die Bedingung des Lebens zu wagen; es ist widersprechend, für Eigentum und Existenz dies Eigentum und diese Existenz selbst aufs Spiel zu setzen; nur Heterogenes kann füreinander aufgeopfert werden, Eigentum und Existenz nur für Ehre, Freiheit oder Schönheit, für etwas Ewiges; aber an irgendeinem Ewigen hatten die Juden keinen Teil."[32]

Dass die Juden nach materiellen Genüssen strebten – die Epochen des Glücks wird er noch in den späteren Schriften zu den leeren Blättern der Weltgeschichte zählen – widerstreitet Hegels Arbeitsmetaphysik, die den Zustand des bloß materiellen Glücks für nichts hält, wofür man sein Leben aufopfere.

> „Diese Veränderungen, die andere Nationen oft nur in Jahrtausenden durchlaufen, mußten beim jüdischen Volke so schnell sein; jeder seiner Zustände war zu gewaltsam, als daß er hätte lange anhalten können; der Zustand der Unabhängigkeit, an allgemeine Feindschaft geknüpft, konnte nicht festhalten, er ist zu sehr der entgegengesetzte der Natur; der Zustand der Unabhängigkeit anderer Völker ist ein Zustand des Glücks, ein Zustand schönerer Menschlichkeit; der Zustand der Unabhängigkeit der Juden sollte ein Zustand einer völligen Passivität, einer völligen Häßlichkeit sein. Weil ihre Unabhängigkeit ihnen nur Essen und Trinken, eine dürftige Existenz sicherte, so war mit der Unabhängigkeit, mit diesem Wenigen auch alles verloren oder in Gefahr, es blieb nichts Lebendiges mehr übrig, das sie sich erhalten und dessen sie sich hätten erfreuen [können], dessen Genuß sie manche Not ertragen, vieles hätte aufopfern gelehrt; in dem Druck kam das kümmerliche Dasein unmittelbar in Gefahr, zu dessen Rettung sie losschlugen. Dies tierische Dasein war nicht mit der schöneren Form der Menschheit verträglich, die ihnen Freiheit gegeben hätte."[33]

Was Hegel dem entgegensetzt ist wiederum die Liebesreligion Jesu, die dem jüdischen Geist unbegreiflich scheinen muss:

> „Versöhnung in der Liebe ist statt der jüdischen Rückkehr unter Gehorsam eine Befreiung, statt der Wiederanerkennung der Herrschaft die Aufhebung derselben in

32 Ebd. S. 287 f.

33 Ebd. S. 294.

> der Wiederherstellung des lebendigen Bandes, eines Geistes der Liebe, des gegenseitigen Glaubens, eines Geistes, der in Rücksicht auf Herrschaft betrachtet die höchste Freiheit ist; ein Zustand, der das unbegreiflichste Gegenteil des jüdischen Geistes ist."[34]

Dies gilt auch für die Entgegensetzung des geistigen und natürlichen Bereichs der Welt, wie erhaben der jüdische Gedanke scheinen mag. Ähnlich Schelling gilt Hegel der Prozess des Lebendigen, insbesondere der Zeugung als Bildspender für die Auflösung des angeblich toten Dualismus von Geist und Natur im christlichen Verhältnis von Vater und Sohn.

> „Die Idee von Gott mag noch so sublimiert werden, so bleibt immer das jüdische Prinzip der Entgegensetzung des Gedankens gegen die Wirklichkeit, des Vernünftigen gegen das Sinnliche, die Zerreißung des Lebens, ein toter Zusammenhang Gottes und der Welt, eine Verbindung, die nur als lebendiger Zusammenhang genommen und bei welchem von den Verhältnissen der Bezogenen nur mystisch gesprochen werden kann.
> Der am häufigsten vorkommende und bezeichnendste Ausdruck des Verhältnisses Jesu zu Gott ist, daß er sich Sohn Gottes nennt und sich als Sohn Gottes sich als dem Sohne des Menschen entgegensetzt. Die Bezeichnung dieses Verhältnisses ist einer der wenigen Naturlaute, der in der damaligen Judensprache zufällig übriggeblieben war und daher unter ihre glücklichen Ausdrücke gehört. Das Verhältnis eines Sohnes zum Vater ist nicht eine Einheit, ein Begriff, wie etwa Einheit, Übereinstimmung der Gesinnung, Gleichheit der Grundsätze und dergleichen, eine Einheit, die nur ein Gedachtes [ist] und vom Lebendigen abstrahiert, sondern lebendige Beziehung Lebendiger, gleiches Leben; nur Modifikationen desselben Lebens, nicht Entgegensetzung des Wesens, nicht eine Mehrheit absoluter Substantialitäten; also Gottes Sohn dasselbe Wesen, das der Vater ist, aber für jeden Akt der Reflexion, aber auch nur für einen solchen, ein besonderes."[35]

Die Kritik Kants und Fichtes am Judentum wird, bis in die Termini hinein, von Hegel wiederholt und in den erwähnten systematischen Zusammenhang seiner Geistesphilosophie gebracht, als Absonderung gegenüber der Menschheit und bloßen Gesetzesreligion.

> „Das jüdische Volk ... wollte für sich, hocherhaben, allein in seiner Art, seinen Sitten, seinem Dünkel beharren; jede Gleichstellung, Vereinigung durch Sitten mit anderen

34 Ebd. S. 356 f.

35 Ebd. S. 375 f.

> war ihm eine greuelhafte Abscheulichkeit, und doch stand es durch die Lage seines kleinen Landes, durch Handelsverbindungen, durch die Vereinigung der Völker, welche die Römer stifteten, in mannigfaltigen Beziehungen mit anderen; dem Drange der Völker, sich zu vereinigen, mußte die jüdische Sucht, sich zu isolieren, unterliegen, und nach Kämpfen, die um so entsetzlicher waren, je eigner dies Volk war, war sie auch unterlegen und durch die Unterwerfung des Staats unter eine fremde Gewalt tief gekränkt und erbittert worden. Um so hartnäckiger hielt dies Volk fernerhin auf seine statutarischen Gebote der Religion; es leitete seine Gesetzgebung unmittelbar von einem ausschließlichen Gott ab; in seiner Religion war die Ausübung einer unzähligen Menge sinn- und bedeutungsloser Handlungen wesentlich, und ... der Dienst Gottes und der Tugend war ein zwangsvolles Leben unter toten Formularen, dem Geist blieb nichts als der hartnäckige Stolz auf diesen Gehorsam der Sklaven gegen sich nicht selbst gegebene Gesetze übrig ... Dieser Zustand der jüdischen Nation mußte in Menschen von besserem Stoff, die ihr Selbstgefühl nicht verleugnen und sich nicht zu toten Maschinen und zugleich zur Wut des Knechtssinns herunterbeugen konnten, das Bedürfnis einer freieren Tätigkeit und reineren Selbständigkeit, als mit mönchischer Geschäftigkeit eines geist- und wesenlosen Mechanismus kleinlicher Gebräuche ein Dasein ohne Selbstbewußtsein zu leben, das Bedürfnis eines edleren Genusses, als in diesem Sklavenhandwerk sich groß zu dünken und für dasselbe zu rasen, erwecken."[36]

Der jüdischen Nation stellte der junge Hegel noch die germanische entgegen, wenn er formuliert:

> „Erst die germanischen Nationen sind im Christentum zum Bewußtsein gekommen, daß der Mensch als Mensch frei [ist], die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht. Dies Bewußtsein ist zuerst in der Religion, in der innersten Region des Geistes aufgegangen; aber dieses Prinzip auch in das weltliche Wesen einzubilden, das war eine weitere Aufgabe, welche zu lösen und auszuführen eine schwere lange Arbeit der Bildung erfordert."[37]

Diese Entgegensetzung gibt Hegel allerdings menschenrechtlich argumentierend in der Rechtsphilosophie preis, die von Polemiken gegen Antisemiten wie Jakob Friedrich Fries voll ist.

36 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Werke. Bd. 2. Frankfurt am Main 1971, S. 226 f.

37 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Fragmente über Volksreligion und Christentum. Werke. Bd. 1. Frankfurt am Main 1971, S. 31.

> „Es gehört der Bildung, dem *Denken* als Bewußtseyn des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, daß Ich als *allgemeine* Person aufgefaßt werde, worin *Alle* identisch sind. *Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist*, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener u. s. f. ist, dieß Bewußtseyn, dem der *Gedanke* gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit, – nur dann mangelhaft, wenn es etwa als *Kosmopolitismus* sich dazu fixiert, dem konkreten Staatsleben gegenüberzustehen."[38]

Hegels Stellung zur Judenemanzipation ist amphibolisch, da er die Stärkung der Rolle des Staates bejaht, während er, was die Juden betrifft, skeptisch ist, weil sie zugleich einer „besonderen Religionspartei" und einem „fremden Volk" angehörten.

Kants, Fichtes und Hegels Antijudaismus oder Antisemitismus war und ist unterschiedlich interpretierbar, weil sie allesamt uneins mit sich selbst waren.

Alle drei machten einen mehr oder weniger schweren Lernprozess durch, nachdem sie Juden kennenlernten und mit ihnen sich befreundeten, beziehungsweise Hegel war von dem Antisemitismus, der sich in der Zeit breitmachte, abgestoßen. Schelling, von dem im zweiten Teil dieses Beitrags noch die Rede sein wird[39], hatte von vornherein eine gelassenere Haltung gegenüber Juden und Judentum, zumal er schon in der Kindheit hebräischen und arabischen Unterricht von seinem Vater erhielt und über den schwäbischen Pietismus Interesse an der jüdischen Mystik bekam und diese in persönlichem Kontakt mit Rabbinern studierte.

38 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke Bd. 7. Frankfurt am Main 1971, S. 360 f., Hervorhebung im Original.

39 Erscheint in *sans phrase* 6/2015.

Jan Süselbeck

# Philosemitismus und imaginierte Weiblichkeit

## Über Karl Gutzkows Roman *Wally, die Zweiflerin*

### ‚Wollüstig' und ‚ergreifend': Die ‚schöne Jüdin'

Die Historikerin Anna-Dorothea Ludewig schreibt, dass in dem kulturellen und literarischen Motiv der ‚schönen Jüdin' vom 17. bis zum 19. Jahrhundert mehr noch als in männlichen Judengestalten derselben Epochen ein „Seismograph politischer und religiöser Prozesse" zu erkennen sei.[1] Tatsächlich ist die Figur der ‚schönen Jüdin' ein solcher Gradmesser geblieben, also auch nach 1945 und bis in unsere Gegenwart hinein. Dabei beschränkt sich die massenkompatible Wirkung des Motivs schon lange nicht mehr nur auf die Literatur: Einerseits denkt man hier unwillkürlich an die problematischen Jüdinnenfiguren in Alfred Anderschs ‚wunschbiographischem' Frühwerk, die offensichtlich von seiner ersten, nach der NS-Terminologie ‚halbjüdischen' Ehefrau inspiriert wurden, von der sich der Autor im Nationalsozialismus allerdings scheiden ließ, um in die Reichsschrifttumskammer eintreten zu können, obwohl dies seine Frau durch die drohende Deportation in akute Lebensgefahr brachte.[2] Andererseits kann man aber zum Beispiel auch, ganz anders gelagert, an die Figur der ‚schönen Jüdin' in Quentin Tarantinos cineastischer Rache-Fantasie, dem Holocaust-Film *Inglourious Basterds* (USA; Deutschland 2009) denken, der die Geschichte der Shoah mittels parahistorischer Klischee-Verkehrungen aufgreift, indem er eine *Jüdin*, deren gesamte Familie von den Nazis ermordet wird, auf spektakuläre Weise Vergeltung an Adolf Hitler und seiner gesamten Entourage üben lässt.

Der Topos der ‚schönen Jüdin' fand vom ersten Drittel des 19. Jahrhunderts an endgültig Eingang in den ‚allgemeinen Sprachgebrauch' und damit auch ins ‚kollektive

1 Anna-Dorothea Ludewig: „Schönste Heidin, süßeste Jüdin!" Die „Schöne Jüdin" in der europäischen Literatur zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert – ein Querschnitt. In: Medaon. Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung 3/2008, S. 14. Online abrufbar unter: http://www.medaon.de/archiv-3-2008-artikel.html (letzter Zugriff: 17. 9. 2014).

2 Siehe dazu den kritischen Sammelband von Jörg Döring und Markus Joch (Hg.): Alfred Andersch revisited. Werkbiographische Studien im Zeichen der Sebald-Debatte. Berlin; Boston 2011.

Bewusstsein', wie man aufgrund der Häufigkeit des in der Literatur auftauchenden Begriffes schließen kann: Florian Krobb, der dazu eine wegweisende Studie verfasst hat, betont, dass es nicht darum gehen könne, ‚tatsächliche' historische Vorbilder für dieses Motiv zu suchen und zu finden. Vielmehr unterstreicht er, dass der Topos ein „literarisches Eigenleben" entfaltete und somit schon bei der Erwähnung einiger weniger Merkmale ein „Vorverständnis" des Lesepublikums abzurufen vermochte, die alles Weitere gemäß den ihnen geläufigen Klischees und Assoziationen ausfantasierten. Diese Assoziationen seien in der Literaturgeschichte umso fester mit dem Begriff der ‚schönen Jüdin' verbunden worden, als sie sich von der historischen Realität *lösten*.[3]

## Kurze Geschichte des Motivs

Als figürliche Verkörperung von Verlockung und Verderben, als imaginiertes Mischwesen zwischen machtvollem Sex-Monster und hilflosem Vergewaltigungs-Opfer trägt die ‚schöne Jüdin' in ihrer Darstellung ein spezifisches Stigma: Sie ist die weibliche Form der Ahasver-Figur, der ‚Ewigen Jüdin'.[4] Dennoch nahm man von der ‚schönen Jüdin' in der Literaturwissenschaft bis in die 1990er Jahre kaum Notiz und erwähnte den auffälligen Figurentypus höchstens ‚nebenbei' in Fußnoten. Dabei war ihr erotisiertes Bild sogar noch weit massenwirksamer als viele männliche Judenfiguren, wie nicht zuletzt auch Gutzkows aufsehenerregender Debütroman *Wally, die Zweiflerin* zur Zeit des Vormärz deutlich machte.

Anna-Dorothea Ludewig hat in ihrem besagten, 2008 erschienenen Aufsatz zur Thematik auf literarische und religiöse Ursprünge dieses Topos verwiesen und geht in ihrem Abriss sogar bis zur Bibel zurück. Ihrer Beobachtung nach werden die stofflichen Wurzeln der Motivik der ‚schönen Jüdin' bereits in den Geschichten der Heiligen Schrift deutlich.[5] So trete zum Beispiel schon im 1. Buch Mose (12, 10 – 20) Sara auf: In dieser Geschichte des Alten Testaments muss der ägyptische Pharao mit Sara als angeblicher Schwester Abrahams erleben, wie sein Reich von lauter Plagen heimgesucht wird, nachdem er die schöne Frau als Geliebte zu sich nahm. Damit steht Sara bereits hier sowohl für den Segen der Liebe als auch für eine Verfluchung Ägyptens. Zudem kommt sie bereits in dieser biblischen Geschichte als *Außenseiterin* und ‚schöne Exotin' an den Nil, was ihr – wie auch allen ihren unzähligen literarischen Nachfahrinnen – besondere Attraktivität zu verleihen scheint.

Nun muss man Ludewigs Beispiel allerdings durch den Hinweis ergänzen, dass das Alte Testament jüdischen Ursprungs ist: Antisemitismus wird man dieser Quelle

3 Florian Krobb: Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Tübingen 1993, S. 11 f.

4 Ebd. S. 249 – 259.

5 Ludewig: „Schönste Heidin, süßeste Jüdin!" (wie Anm. 1), S. 2.

im Gegensatz zum Neuen Testament kaum vorwerfen können. Die Frauenfiguren im Alten Testament sind zudem schon deshalb keine ‚schönen Jüdinnen', wie man sie im 19. Jahrhundert zu entwerfen beginnt, weil ihre Attraktivität nicht explizit an ihrem Judentum festgemacht wird. Wohl aber handelt es sich bei der Bibel um eine Schrift, der bereits grundlegende Erlebnisse und Bedrohungen jüdischen Lebens in der Diaspora zugrundezuliegen scheinen: Der bereits 75 Jahre alte Abraham vereinbart mit Sara an der Grenze zu Ägypten, sie wegen ihrer großen Schönheit als seine Schwester auszugeben, damit er nicht als ihr Ehemann von eifersüchtigen Ägyptern erschlagen werde: „Siehe, ich weiß, daß du ein schönes Weib bist. Wenn dich nun die Ägypter sehen, so werden sie sagen: Das ist seine Frau – und werden mich umbringen und dich leben lassen." (1. Buch Mose 12, 11 – 12)

Die ‚schöne Jüdin' als Objekt eines Begehrens, das auch vor Vergewaltigung, Mord und Totschlag nicht zurückschreckt, wurde damit zumindest in der Rezeption eines der frühesten Schriftdokumente überhaupt zu einer weiterverwend- und variierbaren literarischen Figur, die insbesondere im christlichen Gedächtnis fortan fest verankert blieb, weiter tradiert wurde und bis in die Moderne zu einer zentralen Projektionsfigur des literarischen Antisemitismus avancieren konnte. Im Blick auf das 19. Jahrhundert schließlich macht Ludewig vor allem die „Jüdin von Toledo" zum Angelpunkt ihrer Ausführungen, eine aus spanischen Chroniken des 13. Jahrhunderts herstammende, historisch jedoch nicht verbürgte Geschichte über eine ‚schöne Jüdin' namens Raquel, die eine Liebesbeziehung zum kastilischen König Alfonso VIII. unterhalten haben soll. Der Stoff wurde von Lope de Vega bereits 1609 und 1616 gleich zweimal in Versepen- und Dramenform behandelt, um schließlich im 19. Jahrhundert im deutschsprachigen Raum von Franz Grillparzer adaptiert und im 20. Jahrhundert von Lion Feuchtwanger nochmals in Romanform gebracht zu werden.

Ludewig macht darauf aufmerksam, dass der Plot der *Jüdin von Toledo* vor allem auch schon jene Vater-Tochter-Konstellation beinhaltet, wie sie schon in der frühen Neuzeit bei Christopher Marlowe in seinem *Jew of Malta* (1589/1590) und in William Shakespeares *Merchant of Venice* (1596 – 1598) weltliterarischen Rang erhielt. Diese Figurenkonfiguration sei für die Familienverhältnisse der ‚schönen Jüdin' typisch geworden: „So ist die Jüdin nur in den seltensten Fällen eine Einzelfigur, sondern wird von einer Vaterfigur begleitet, die meist antagonistisch zur positiven Tochter angelegt ist und entsprechend stereotypisch-antijüdisch präsentiert wird."[6] Weiter führt Ludewig dazu unter Verweis auf Shakespeares Figur Jessica im *Kaufmann von Venedig* aus: „Die antisemitischen Züge des Stereotyps sind offensichtlich, die Töchter dienen einerseits dazu, die Hässlichkeit und Bösartigkeit ihrer Väter besonders deutlich hervorzuheben, andererseits wird an ihnen die Unmöglichkeit einer Liebe zwischen Juden und Christen

6 Ebd. S. 7.

deutlich. Eine jüdisch-christliche Beziehung kann nur dann existieren, wenn sich die Jüdin, wie Jessica es getan hat, völlig von ihren Wurzeln löst und damit ihre Herkunft verrät. Oftmals ist es aber gerade das scheinbar Exotische und Fremde, welches den christlichen Liebhaber anzieht, und so ist er an einer dauerhaften Bindung nicht interessiert, während die Jüdin an wirkliche Gefühle glaubt."[7] Die ‚schöne Jüdin' erscheint also stets als exzeptionelle Figur, die den Keim einer möglichen ‚Besserung' qua Assimilation zumindest in sich trägt, wenn dieser Schritt auch zunächst noch scheitern mag beziehungsweise von ihr selbst strikt abgelehnt wird. Die besondere ‚Tragik' dieser Figuren besteht darin, dass sie in ihrer klischeehaften ‚positiven' Darstellung letztlich besonders dazu beitragen, die angebliche Verworfenheit der ‚bösen jüdischen Väter' allgemein zu unterstreichen: Weniger die christliche Mehrheitsgesellschaft erscheint damit als Auslöser der Diskriminierung der ‚schönen Jüdin', sondern meistens vor allem ihr familiäres Umfeld und der ‚falsche Glaube' ihrer ‚verstockten' Väter.

Die ‚schöne Jüdin' ist damit in der Literatur die große Ausnahme, die in ihrer Rezeption die Regeln, die der Antisemitismus aufgestellt hat, stets aufs Neue bestätigen hilft. Diese fatale Logik kann man bis hin zur Rezeption des Tagebuchs von Anne Frank nach 1945 verfolgen, einer historischen Opferfigur, die letztlich als ein weiterer solcher Sonderfall rezipiert werden konnte, deren Schicksal den Holocaust für das ergriffene Publikum keineswegs in Frage stellen musste. Ganz im Gegenteil: Theodor W. Adorno kolportiert in seinem Essay *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit* (1959): „Man hat mir die Geschichte einer Frau erzählt, die einer Aufführung des dramatisierten Tagebuchs der Anne Frank beiwohnte und danach erschüttert sagte: ja, aber *das* Mädchen hätte man doch wenigstens leben lassen sollen. Sicherlich war selbst das gut, als erster Schritt zur Einsicht. Aber der individuelle Fall, der aufklärend für das furchtbare Ganze einstehen soll, wurde gleichzeitig durch seine eigene Individuation zum Alibi des Ganzen, das jene Frau darüber vergaß."[8]

## Gutzkows *Wally* als Literaturskandal

Karl Gutzkow (1811 – 1878) wollte mit seiner Literatur unmittelbar politisch wirken, und zwar genau in einer der Romantik *entgegengesetzten* Richtung. Er bekämpfte all das, was die romantischen Reaktionäre und christlich-nationalistischen Eiferer seiner Zeit propagierten. Opportun war eine solche Orientierung auch Mitte der 1830er Jahre noch ganz und gar nicht: Gutzkow wurde 1836 aufgrund der Veröffentlichung seines Romans *Wally, die Zweiflerin* sogar verhaftet und für mehr als zwei Monate eingesperrt.

7 Ebd. S. 11.

8 Theodor W. Adorno: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit. In: Ders.: Eingriffe. Neun kritische Modelle. Frankfurt am Main 1963, S. 143.

Von dem Roman konnten nur 800 Exemplare gedruckt werden, und zwar zunächst unter Umgehung der Zensur, da man den Text durch ein überaus großzügiges Layout auf über 20 Bogen, also über 320 Seiten ausgedehnt hatte. Laut Gesetz mussten in der Folge der Karlsbader Beschlüsse vom 20. September 1819 alle Bücher eines solchen Umfangs erst *nach* dem Druck den Behörden vorgelegt werden, wobei der Verleger das Risiko trug, im Ernstfall die gesamten Druckkosten umsonst investiert zu haben. Als man Gutzkows Roman nach dem Erscheinen tatsächlich umgehend verbot und die verbliebenen Exemplare konfiszieren wollte, waren allerdings nur noch ganze zwei Exemplare übrig und der Rest bereits ausgeliefert.[9]

Bei der Erlaubnis weiterer, höherer Auflagen wäre der Roman gewiss ein Bestseller geworden. So aber waren Gutzkow und sein Freund und Verleger Zacharias Löwenthal, dem die Gründung einer Mannheimer Verlagsbuchhandlung von der badischen Administration als Unternehmer jüdischen Glaubens ohnehin nicht erlaubt worden war, der aber das Buch dennoch bereits drucken und ausliefern hatte lassen, über Nacht in großen Schwierigkeiten. Die preußische Zensur ging daraufhin zunächst sogar so weit, alle *zukünftigen* Schriften *aller* ‚Jungdeutschen' zu verbieten, was die Karriere und das Schreiben vor allem Gutzkows nachhaltig schädigte und bis in die 1840er Jahre hinein beeinträchtigte.[10]

Gutzkows *Wally* ist ein polemischer Text, der sich gegen die Allmacht der christlichen Religion, gegen die Unterdrückung der Frauen und für die jüdische Emanzipation stark macht. „Gewisse Kapitel gibt es in den dogmatischen Systemen unsrer Theologen, die sich besser für Grimm's Kindermärchen oder Tausend und eine Nacht schicken würden", heißt es da etwa in einem der streitbarsten religionskritischen Kapitel des Buchs.[11] Es ist dasjenige, in dem die Protagonistin Wally Aufzeichnungen ihres Geliebten Cäsar liest, in denen das gesamte Christentum mit scharfsinnigen theologischen und historischen Argumenten aus der seinerzeit beginnenden „Leben-Jesu"-Forschung in Frage gestellt wird. „Eine kleine Anekdote wurde welthistorisch", heißt es in Gutzkows Roman über Jesus, die „verunglückte Revolution eines Schwärmers" habe etwas zurückgelassen, „was zuletzt eine Religion wurde".[12]

Zur Weißglut dürfte Gutzkows christlich-nationale Kritiker insbesondere der Umstand gebracht haben, dass Cäsars Notizen das Judentum Jesu unermüdlich unterstreichen: „Jesus war Jude. Er dachte nicht daran, eine neue Religion zu stiften."[13] Lakonischer ließ sich den zeitgenössischen Antisemiten kaum unter die Nase reiben, dass die Religion, unter deren Deckmantel sie eine organische ‚Nation' zu konstruieren

9 Vgl. zu den hier referierten Ereignissen Erwin Wabnegger: Literaturskandal. Studien zur Reaktion des öffentlichen Systems auf Karl Gutzkows Roman „Wally, die Zweiflerin" (1835 – 1848). Würzburg 1987. Hier besonders: S. 67.

10 Ebd. S. 97.

11 Karl Gutzkow: Wally, die Zweiflerin. Faksimiledruck nach der ersten Auflage von 1835. Mit der Vorrede und dem Anhang zur 2. Auflage von 1852. Mit einem Nachwort von Jost Schillemeit. Göttingen 1965, S. 265.

12 Ebd. S. 272.

13 Ebd. S. 274.

versuchten, schlicht nichts weiter war als ein sektenartiger Ableger des weit traditionsreicheren Judentums. Das *Copyright* auf das Original haben die Juden, erinnerte Gutzkow seine Kritiker, das Christentum aber sei nichts weiter als ein in sich unlogischer und widersprüchlicher Abklatsch der jüdischen Religion.

Damit nicht genug: Gutzkow lässt seinen Protagonisten über die talmi-artige Anbetung des Leids Jesu am Kreuz spotten, die dem Christentum eigen sei: „Armer Rabbi von Nazareth! Statt, dass sie weinen sollten über dein wehmütiges Schicksal, freuen sie sich deines Todes und haben ihn lachenden Muthes im Munde!“[14] „Das Cruzifix“ sei „eine Zierrath geworden, die man im Ohre hängen hat.“[15] „Biblisches Christentum“ bedeute nichts als falsche Exegese, beruhend auf „schlechten kritischen Hülfsmitteln, auf Interpolationen und frommen Betrügereien, auf einer ungestörten und sorglosen Verbindung des alten und neuen Testaments“.[16]

Die Institution der Kirche schließlich sei ohnehin nur noch ein Vorwand für Machtpolitik gewesen und habe mit Jesu Lehren rein gar nichts mehr zu tun gehabt: „Der todte Rabbi Jesus drehte sich im Grab um“[17], schreibt Gutzkow, um ähnlich wie Heinrich Heine und später auch Sigmund Freud den Katholizismus als notdürftig getarnten Aberglauben abzukanzeln, den Protestantismus aber ebensowenig zu verschonen: „Der Katholizismus war sinnlicher Götzendienst mit polytheistischer Färbung. Der Protestantismus wurde mysthischer Götzendienst mit einer Beschränkung auf einen Gott, der aber drei Hyposthasen hatte.“[18] Dass sich das Christentum „überall der politischen Emancipation in den Weg“ stellte, wie der *Wally*-Protagonist Cäser gegen Ende des Kapitels konstatiert[19], bewahrheitete sich nicht zuletzt in der folgenden Kampagne gegen den empirischen Autor Karl Gutzkow.

Daneben war es vor allem Cäsars Plädoyer für eine freie Liebe[20] und die Rolle der Erotik im Roman, die den ‚Franzosenfresser‘ (so nannte ihn Ludwig Börne) und reaktionären Literaturkritiker Wolfgang Menzel dazu bewog, den Verfasser Gutzkow in einem regelrechten publizistischen Feldzug zu bekriegen. Zusätzliches Missfallen bei Antisemiten wie Menzel erzeugte der außerliterarische Umstand, dass Gutzkows Verleger Zacharias Löwenthal Jude war.[21] Menzel war kurz vor seiner Kampagne gegen den *Wally*-Roman sogar noch Gutzkows persönlicher Mentor gewesen: Die danach von ihm losgetretene publizistische Fehde ist damit ein herausragendes Fallbeispiel für die gewachsene Konkurrenz im literaturpolitischen und literaturkritischen Feld der Zeit. In diesem Fall führte sie u. a. bis zu einer Duellforderung Menzels durch Gutzkow, die Menzel wiederum mit dem Hinweis ablehnte, er wolle diesen Kampf „nicht hinter Hecken und Zäunen, sondern auf dem offenen Felde der Literatur“ führen.[22]

14 Ebd. S. 281.
15 Ebd. S. 282.
16 Ebd. S. 287.
17 Ebd. S. 284.
18 Ebd. S. 289.
19 Ebd. S. 298.
20 Ebd. S. 75 f.
21 Vgl. Wabnegger: Literaturskandal (wie Anm. 9), S. 65.
22 Ebd. S. 93.

Menzels Rolle im Vormärz kann hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden. Er ist jedenfalls als Burschenschafter und ehemals ‚Linker' einer jener von dem zeitgenössischen jüdischen Publizisten Saul Ascher kritisierten ‚Germanomanen', die ein militant-reaktionäres, mystisch überhöhtes und als Vehikel nationaler Einigung propagiertes Christentum geifernd gegen jede Aufklärung verteidigten. Zudem schwenkte Menzel zur Zeit der Veröffentlichung des *Wally*-Romans auf eine dezidiert rassistische und antisemitische Linie ein, die dazu führte, dass er das *Junge Deutschland*, zu dem er zunächst noch selbst gezählt worden war und das er als Publizist geradezu mit erfunden hatte, in pejorativer Weise mit dem ‚Judentum' gleichzusetzen begann, wie Hartmut Steinecke unterstreicht: „Antisemitismus und der Vorwurf der Unmoral waren die gesellschaftlich wirksamen Hebel der Denunziation. Insbesondere Menzel verquickte den Vorwurf der Unmoral mit Ausfällen gegen das ‚Jüdische' an Gutzkow und am Jungen Deutschland. Seine Formulierungen ‚junges Palästina' und ‚Brut gemeiner Judenjungen' appellierten in brutaler Offenheit an antisemitische Instinkte."[23]

Doch auch Gutzkow war in seinen Äußerungen gegenüber dem Judentum ambivalent. So konnte es kommen, dass er einerseits von Kritikern wie Menzel als ‚Jude' beschimpft und andererseits von dem jüdischen Schriftsteller Berthold Auerbach als ‚Judenfeind' angegriffen werden konnte.[24] Gutzkows wohl wichtigstes Werk über die jüdische Assimilationsthematik ist sein Drama *Uriel Acosta* (1846), das zu seiner Zeit ein außerordentlicher Bühnenerfolg war, aber auch, wohl abschätzig gemeint, oft nur noch als „Judenstück" bezeichnet wurde. Darin ging es dem Autor vorgeblich vor allem darum, die Juden als Menschen wie alle anderen darzustellen, wie eine Vorbemerkung zur Bühnenfassung unterstreichen sollte: „Da in diesem Stück alle Juden sind, so ist es *keiner*."[25] Nicht zuletzt verbat sich Gutzkow den „leisesten Versuch", bei der Aufführung seines Stückes „jüdische Eigentümlichkeiten in Sprache oder Benehmen" auf der Bühne anzudeuten. Dennoch waren neben dem Protagonisten-Liebespaar alle möglichen anderen Judenfiguren in dem Drama negativ gezeichnet, wie Steinecke zu bedenken gibt. Seien diese doch allesamt „dumm, geschäftstüchtig, prunksüchtig, dogmatisch, eng, bösartig, intrigant, intolerant".[26] Letztlich rückte also auch Gutzkow zeitlebens nicht von der Vorstellung ab, dass die Juden beziehungsweise „Ahasverussöhne", wie er sie in einem Vorwort zu seinem Drama bezeichnete,[27] ihren Glauben aufgeben sollten, um sich zu emanzipieren und zu assimilieren. Seine Toleranz verharrte damit gewissermaßen auf der Stufe des 18. Jahrhunderts und war in seinem Werk nicht einmal vor Rückfällen in explizit judenfeindliche Stereotype gefeit.

23 Hartmut Steinecke: Gutzkow, die Juden und das Judentum. In: Hans Otto Horch; Horst Denkler (Hg.): Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Zweiter Teil. Tübingen 1989, S. 122.

24 Ebd. S. 118.

25 Ebd. S. 127.

26 Ebd.

27 Karl Gutzkow: Vorwort [zu Uriel Acosta]. Gutzkows Werke. Bd. 2. Hrsg. v. Peter Müller. Leipzig; Wien o. J., S. 38.

Im Grunde ist dies auch schon an *Wally, die Zweiflerin* ablesbar. Der Roman wurde zu seiner Zeit, wie gesehen, jedoch aus ganz anderen Motiven heraus skandalisiert. Bespitzelt worden war Gutzkow von den Behörden schon länger, u. a. aufgrund seines Vorworts zur von ihm 1835 besorgten Neuausgabe von Friedrich Schleiermachers *Vertrauten Briefen über Friedrich Schlegels ‚Lucinde'* (1801), in dem er die weibliche Emanzipation forderte. Die Gleichstellung von Mann und Frau als geistig ebenbürtige Partner sei Voraussetzung eines von Prüderie freien, neuen Geschlechtslebens, als dessen „Evangelium" Gutzkow Schleiermachers Briefe ausmachte.[28] Allerdings torpedierte Gutzkows eigenes Debüt genau diesen emanzipatorischen Grundsatz massiv.

Doch der Reihe nach: Aus einer Verkettung von Umständen kam es nach der Veröffentlichung des *Wally*-Romans bald zum Äußersten – der Inhaftierung Gutzkows. Die literaturgeschichtlich überaus folgenreiche und geradezu zäsursetzende Funktion der Kontroversen um diesen Roman, den der Autor im jungen Alter von 24 Jahren mit dem Willen verfasste, Aufsehen zu erregen, ist ein Thema für sich. Besondere Empörung erzeugte u. a. eine Szene, die im Roman nur auf sehr verklausulierte Weise beschrieben wird: Auf Cäsars Wunsch hin soll sich die bereits einem sardinischen Gesandten zur Frau versprochene Braut ihrem Verehrer an einem verabredeten Ort nackt zeigen. Gutzkow machte sich 1852 anlässlich einer ersten Neuauflage seines früheren Skandalbuchs über diese mit jugendlichem Leichtsinn ersonnene Szene sogar selbst lustig: Er habe als junger Autor allen Ernstes große Stücke auf diese Idee gehalten, sie dann allerdings schnell bitter bereut. Die zeitgenössische Kritik, so seine eigene Einschätzung 16 Jahre später, hätte die Szene nicht skandalisieren, sondern ihren Autor aufgrund ihrer ästhetischen Naivität besser schlicht „auslachen" sollen.[29]

## Religionskritik und Frauenbild

*Wally, die Zweiflerin* enthält fragmentarische Elemente des Tagebuch- und Briefromans und bezieht sich nicht zuletzt aufgrund der im Text mehrfach ausgespielten Liebes- und Selbstmordthematik auf Goethes *Die Leiden des jungen Werthers*. Gutzkows Roman, der aus so vielen unterschiedlichen und vertrackt ineinander verschachtelten Erzählebenen gebaut ist, dass er dem Lesepublikum seiner Zeit einiges abverlangt haben dürfte, enthält allerdings anders als Goethes *Werther* gleich mehrere, teils überaus drastische Selbstmordgeschichten von Frauen und Männern, die am Ende des Romans in der pathetischen Selbsterdolchung Wallys gipfeln. Letztere Tat wurde, wie Gutzkow erklärte, durch den

28 Vgl. nicht nur zu diesem Detail, sondern zur gesamten Debatte um Gutzkows „Wally" und ihren historischen Kontext Wabnegger. Literaturskandal (wie Anm. 9), S. 47.

29 Karl Gutzkow: Vorrede. In: Ders.: Wally (wie Anm. 11), S. 22.

zeitgenössischen Selbstmordfall der Charlotte Stieglitz inspiriert, einer Frau, die sich wie Wally selbst erstach.[30]

Hinzu kommen jedoch auch weitere intertextuelle Verweise: Jeronimos mit einer Voyeursszene kombinierter Selbstmord vor Wallys Schlafzimmerfenster etwa nimmt sich in seiner veritablen *Splatter*-Ästhetik aus wie eine Kopie der Kopfschuss-Szene aus Heinrich von Kleists *Verlobung in St. Domingo*. Wie auch schon bei Kleist spritzt bei Gutzkow das Gehirn des Selbstmörders nur so umher: Wally, die sich frivolerweise gerade zum Schlafengehen entkleidet und dabei von Gutzkows Erzähler als ‚verlockende' erotische Gestalt beschrieben wird, hört ein Geräusch am Fenster, wischt das Kondenswasser von den Scheiben, „um ein grässlich verzerrtes Gesicht wahrzunehmen, das im Nu beim Knall eines Pistols zerschmettert ist". Aufschreiend fällt sie in Ohnmacht, und die herbeigeeilten Bedienten finden nicht nur die bewusstlose Frau am Boden ihres Zimmers, sondern sehen auch, dass die Scheiben zerschmettert sind und „blutige Theile eines zersprungenen Schädels" auf dem Fußboden umherliegen.[31]

Gutzkows Roman enthält zudem jene erwähnte religionskritische Abhandlung, die schlicht auf laufende theologische Debatten der Zeit rekurrierte, von den Kritikern aber offensichtlich in der spezifischen literarischen Darbietungsform Gutzkows plötzlich als ganz neuer Tabubruch wahrgenommen wurde. Einerseits gelangen ihm damit Innovationen in der erzählerischen Übernahme weiblicher Perspektiven, und zwar vor allem in den fiktiven Tagebucheintragungen Wallys, in denen sich die Figur über ihre mangelnde Freiheit und Bildung als Frau, über ihre sexuelle Selbstbestimmung und die Rolle der Religion Gedanken macht.[32] Andererseits aber verharrt der Roman dabei in Stereotypen einer weiblichen Psyche, die ohne eine starke Männerfigur an ihrer Seite als Verstand nicht sein und bestehen, ja kaum wahrhaftig fühlen könne. „Wally hatte Ideen, aber nur momentan", heißt es da etwa, „sie verschmähte es, die Geistreiche zu scheinen, weil sie wusste, dass sie schön war."[33]

Gutzkow folgt hier einer Tradition imaginierter Weiblichkeit, wie sie Silvia Bovenschen bereits in ihrer klassischen Studie aus dem Jahr 1979 als Stereotyp im 18. Jahrhundert entstehen sieht und bei Autoren wie Rousseau, Herder, Kant und Schiller nachweist: „Das Weibliche wurde nicht mehr analog, sondern supplementär zum Männlichen begriffen. War die Gelehrte gleichsam ein kleinformatiger Gelehrter, so sollte die Frau nun keineswegs dem empfindsamen Mann eine gleichartige oder gar gleichrangige Gefährtin sein."[34] Zugestanden wurde den Frauen also letztlich nichts als ihre „Empfindsamkeit", ohne dass diesem bloßen Gefühl eine „besondere produktive Potenz" beigemessen wurde.[35] Mehr noch: Laut Immanuel Kant waren die Frauen ohnehin eher „empfindlich" als in einer

30 Ebd. S. 11 f.
31 Karl Gutzkow: Wally (wie Anm. 11), S. 196 f.
32 Vgl. etwa Wallys Brief an Antonie, ebd., S. 92 – 97.
33 Ebd. S. 39.
34 Silvia Bovenschen: Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zur kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsform des Weiblichen. Frankfurt am Main 2003, S. 163.
35 Ebd. S. 160.

‚männlichen' Weise „empfindsam".[36] Prototypisch für dieses Weiblichkeitskonzept, das bei Gutzkow offensichtlich auch zu Zeiten des *Jungen Deutschland* nach wie vor virulent war, wäre folgendes Kant-Zitat, das Bovenschen ihrem Kapitel über die „programmierte Inkompetenz der Frauen" voranstellt: „Was die gelehrten Frauen betrifft: so gebrauchen sie ihre *Bücher* etwa so wie ihre *Uhr*, nämlich sie zu tragen, damit gesehen werde, daß sie eine haben; ob sie zwar gemeiniglich still steht oder nicht nach der Sonne gestellet ist."[37]

Auch Gutzkows heterodiegetischer Erzähler jedenfalls unterstützt eine vergleichbar verniedlichende Wahrnehmung der Frau durch den Protagonisten von seiner übergeordneten Warte aus immer wieder explizit. So bemerkt er etwa über die Figur Wallys: „Cäsar hatte Recht, sie für unfähig zur Spekulation zu halten. Er nahm sie wie ein humoristisches Capriccio der animalischen Natur."[38] Wally ist demnach eine „Ungezähmte und Unbändige", die es für Cäsar schlicht zu überwinden gilt.[39] Obendrein gesteht auch Wally eigens einen regelrechten Selbsthass ein und unterstreicht diesen noch dadurch, dass sie die Frauen allgemein als grausam, mitleidlos und unselbständig schildert: „Glauben Sie es, Cäsar, die Frauen gedeihen nur durch die Männer."[40]

In einer Liebesszene mit Cäsar etwa lässt Wally die Küsse ihres Verehrers nicht deshalb zu, „weil sie ihn liebte", sondern „weil sie sich als das schwache Glied der großen Wesenkette fühlte, die Gott erschaffen hat, weil sie wußte, daß sie ja vor der Wahrheit und Natur ganz nackt und bloß und mitleidswürdig war".[41] Gegen Ende fasst Wally dieses erschütternd komplexbeladene Selbstbild noch einmal mit den emphatischen Worten zusammen: „Ein männliches Herz, das uns liebt, ist der Wächter aller unserer Gedanken und muß die stille Verantwortung dessen tragen, was in der Seele des Weibes Sünde und Empörung ist."[42]

Diese geradezu pubertär anmutenden Fantasmen Gutzkows verdeutlichen, wie wenig weit die Aufklärung in jener Zeit selbst bei ihren liberalsten Geistern gediehen war. Diese Beobachtung ist nicht zuletzt für die Frage nach dem literarischen Antisemitismus bzw. der Funktion des demonstrativen Philosemitismus von Gutzkows Roman von Bedeutung: Wally wird als eine besonders attraktive Frau beschrieben, die zunächst glaubt, aufgrund ihrer Schönheit habe sie es nicht nötig, intellektuell besonders ambitioniert zu sein. Damit verdreht sie Cäsar gehörig den Kopf. Die wichtigste Figur für die vorliegende Analyse sollte aber eigentlich gar nicht Wally sein, sondern ihre jüdische Nebenbuhlerin Delphine, die kurioserweise im Roman gar nicht selbst auftritt. Delphine wird lediglich in Wallys Tagebuchaufzeichnungen beschrieben, die sich in der zweiten Hälfte des Textes finden. *Sie* ist es jedoch, die Cäsar schließlich noch viel mehr beeindruckt als Wally, sodass er Delphine schließlich heiraten möchte. Erst an dieser Stelle des Romans erfährt der

36 Ebd. S. 161.
37 Ebd. S. 158.
38 Vgl. Wallys Brief an Antonie, Gutzkow: Wally (wie Anm. 11), S. 39.
39 Ebd. S. 70.
40 Ebd. S. 72.
41 Ebd. S. 77.
42 Ebd. S. 216.

Leser allerdings explizit, dass Wally *Christin* ist, obwohl verschiedene, vorher erwähnte Details es sogar auch hätten möglich erscheinen lassen, dass die Protagonistin selbst eine typische ‚schöne Jüdin' sei: Wally findet es etwa hübsch, in der Bibel Irrtümer zu entdecken,[43] meidet jedoch das Thema der Religion in Gesprächen in auffälliger Weise[44] und zweifelt noch dazu an ihrem eigenen Glauben.[45] Insbesondere Erklärungen zum Christentum wirken „auf ihre Seele wie die Berührung eines kranken Zahns",[46] heißt es da verdächtigerweise. Ein derart pathologisiertes Verhältnis zur eigenen Religion war seinerzeit vor allem jüdischen Frauenfiguren vorbehalten. Ist vom Christentum die Rede, so springt Wally sogar auf und bekennt stockend, sie könne „darüber nicht nachdenken": „In ihrem Auge sprach sich ein zerreißender Schmerz aus."[47]

Geradezu an die Ahasver-Motivik jüdischer Rastlosigkeit und Verirrung aufgrund des ‚falschen Glaubens' erinnert schließlich die Bemerkung des Erzählers, Wally verhalte sich in religiösen Dingen „wie ein Wanderer auf der Landstraße, der den Weg verfehlt zu haben glaubt".[48] Ihre Tante spekuliert noch dazu mit Wertpapieren und kriecht über den Ozean wie eine „Spinne", wie es im Text gleich an zwei Stellen heißt.[49] Diese wenig schmeichelhafte Tiermetaphorik, die Texten mit antisemitischer Wirkung bekanntlich besonders eigen ist, geht sogar in der Darstellung auch auf Wally selbst über, als es später über die nach Paris emigrierte Schöne heißt: „Sie hatte ein großes Stück an dem Netz zu weben übernommen, welches über Paris ausgebreitet ist und so viel Ehrgeiz, Eifersucht, Tragödie und Idylle in seinen Maschen festhält. Sie war eine fleißige Bundesgenossin des großen Feldzuges gegen Natur, Wahrheit, Tugend und Völkerfreiheit, welcher mit dem Leben der Großen fast immer zusammenfällt; ein Feldzug, dessen Gefahr von den Freuden seiner kleinen Siege im Ernst doch überboten wird."[50]

Erstaunt nimmt man hier zur Kenntnis, wie in einem Roman, der von Franzosenhassern wie Menzel als ein Buch bekämpft wurde, das „vor Frechheit und Immoralität schwarz aufgeschwollen"[51] sei und dessen Unzuchtstendenzen auf die Nähe des *Jungen Deutschlands* zum ‚sittenverderbten' Frankreich zurückzuführen wären, selbst antifranzösische Klischees tradiert: Wie später etwa auch noch bei Wilhelm Raabe in seinem problematischen Roman *Der Hungerpastor*, einem Schlüsseltext des literarischen Antisemitismus, erscheint die Weltstadt Paris bei Gutzkow gefährlich wie ein Spinnennetz, wird also als gefährliche Falle denunziert, an der noch dazu die weibliche Protagonistin maßgeblich mitwebt.

Die Protagonistin Wally wird demnach als Frau explizit mit Attributen versehen, wie sie vor allem für Darstellungen der ‚schönen Jüdin' typisch geworden waren. Tatsächlich jedoch wird in Gutzkows Roman schließlich allein jene Delphine explizit als

43 Ebd. S. 19.
44 Vgl. etwa ebd. S. 45 f. und S. 81 f.
45 Ebd. S. 216.
46 Ebd. S. 90.
47 Ebd. S. 46.
48 Ebd. S. 91.
49 Ebd. S. 44 u. S. 52.
50 Ebd. S. 137.
51 Wabnegger, Literaturskandal (wie Anm. 9), S. 90.

Jüdin vorgestellt,[52] gegenüber der Wally in der erotischen Konkurrenz schließlich das Nachsehen hat, weil sie Christin ist. Hier kommen nun erst recht die üblichen Klischees zum Einsatz: Genau *deshalb*, weil Delphine Jüdin sei, habe sie einen besonderen Reiz für Cäsar, heißt es im Text.[53] Dort sinniert Wally: „Für christliche Männer, welche widerspenstig gegen den Katechismus sind, muß die Liebe einer Jüdin von besonderem Reize sein. Sie nehmen hier weder Bigottismus, noch eine Zerrissenheit, wie die meinige, in Kauf, sondern weiden sich an der reinen, ungetrübten, natürlichen Weiblichkeit, an einem sinnlichen Schmelz der Liebe, welcher die der Christinnen bei weitem übertreffen soll. Bei einer Jüdin reduziert sich Alles einseitig auf ihre Liebe, Rücksichten tauchen nirgends auf: ihre Liebe ist ganz pflanzenartiger Natur, orientalisch, mit eingeschlossen in das Treibhaus eines Harems, der Alles erlaubt, jedes Spiel, jede weibliche (aber wollüstig-ergreifende) Gedankenlosigkeit, Alles, Alles: darum schwillt Delphine von Liebe. Das Segel ihres Herzens ist niemals schlaff, sondern immer aufgebläht, rund und voll, immer auf rauschender Fahrt."[54]

Die auffällige ‚Vernetzung' von Eigen- und Fremdbildern ist wohl kein Zufall: Fast hat es den Anschein, als seien stereotyp wahrgenommene Anteile, die an sich für die Darstellung der ‚schönen Jüdin' paradigmatisch wären und damit im Roman allein Delphine zugewiesen werden müssten, in der ambivalenten Wahrnehmung von Frauen allgemein durch den Protagonisten Cäsar und auch durch den ihm übergeordneten Erzähler ebenso auf Wally übergegangen. Diese negativen Anteile der Frauenfigur aus dem antisemitischen Assoziationsbereich scheinen bei Gutzkow wiederum an misogyne Vorstellungen gekoppelt gewesen zu sein, denen der Autor trotz seines expliziten Eintretens für die *Emanzipation* der Frau, das den patriarchalen Kritikern seinerzeit so skandalös erschien, nicht entgegentreten konnte oder wollte.

Der Roman Gutzkows benötigt die Figur Delphines jedoch widersprüchlicherweise vor allem als Ideal, um eine konfessionell nicht reglementierte Zivil-Ehe nach dem Vorbild des *Code Napoleon* einzufordern: Jeder solle heiraten können, ohne dafür die Kirche um Erlaubnis fragen zu müssen. Und gerade eine Ehe mit einer Jüdin diente dabei als Beispiel für die besondere Verheißung einer solchen Befreiung von religiösen Bevormundungen der Sexualität durch die Institution einer nur in bestimmten konfessionellen Grenzen erlaubten Eheschließung. Wieder ist es im Text Wally, die uns dies erklärt: „Cäsar entdeckt, glaub' ich, in der Liebe zu Jüdinnen noch einen anderen Reiz. Er hat eine ganz heillose Ansicht von der Ehe, und will die letztere durchaus nicht als Institution der Kirche gelten lassen. Das Sakrament der Ehe ist nach seiner

52 Gutzkow: Wally (wie Anm. 11), S. 210.

53 Florian Krobb hat darauf aufmerksam gemacht, dass Gutzkows Werk einerseits auf Friedrich Schlegels *Lucinde*-Roman rekurriert, andererseits aber auch verschiedene bekannte Jüdinnen aus der Zeit der bildungsbürgerlichen „Salons" des frühen 19. Jahrhunderts als Schlüsselfiguren aufzurufen scheint, allen voran Rahel von Varnhagen. Nicht zuletzt spielte wohl auch Walter Scotts ambivalent geschilderte ‚schöne Jüdin' Rebecca aus dem Ritter-Roman *Ivanhoe* eine wichtige Vorbildrolle für Gutzkows Text.

54 Ebd. S. 213 f.

Theorie die Liebe, nicht des Priesters Segen. Wie glücklich würde Cäsar sein, wenn er je heirathete, es ohne kirchliche Ceremonie thun zu müssen!“[55]

Cäsar wolle in ein Land mit französischer Rechtsprechung auswandern, um Delphine heiraten zu können, berichtet Wally. Diese widersprüchliche literarische Kombination antinationaler Exil-Orientierung mit der misogyn unterfütterten Utopie einer deutsch-jüdischen Ehe von ‚welschen Gnaden‘, die bei Gutzkow explizit als exotistisches oder auch orientalistisches Ideal besonderer sexueller Erfüllung bevorzugt wird, brachte antifranzösische Kritiker wie Wolfgang Menzel besonders auf und führte kurioserweise schließlich erst dazu, dass das *Junge Deutschland* als ‚jüdisch‘ denunziert wurde. Das Wort ‚jüdisch‘ ging in diesem Kontext im 19. Jahrhundert überhaupt erst endgültig als Epitheton der Herabsetzung in die deutsche Literaturkritik ein.

## Das Problem des Philosemitismus-Begriffs

Die Figur der ‚schönen Jüdin‘ Delphine erscheint vor allem deshalb so ambivalent, weil Gutzkow, wie bereits Florian Krobb dargelegt hat, „durch Auf- und Umwertung der Außenseiterin zur positiven Beispielgestalt der gesellschaftlichen Realität eine Alternative entgegenzusetzen versuchte, dabei jedoch fahrlässig die Implikationen dieser Verfahrensweise mißachtete, nämlich, daß sich die Verwendung von vorbelasteten sprachlichen Mitteln, Versatzstücken in der Befindlichkeit und gesellschaftlich bedingten Attributen nicht im Handstreich von einem allgemeinen Verständnis loslösen läßt. Gutzkows auf eine Jüdin projizierten Hoffnungen waren wohl aufgrund der Anwendung dieser Verfahrensweise zu dieser Zeit zum Scheitern verurteilt.“[56] In diesem Sinn könne man Gutzkows „Wahl der sprachlichen Mittel“ als „sehr unglücklich“ bezeichnen.[57] Gerade die ‚positiv gemeinte‘ Umwertung althergebrachter Vorurteile und die annehmbare Anspielung auf ‚reale‘ zeitgenössische Salon-Jüdinnen musste in der antisemitischen Stimmung der Zeit erneut diskriminierende Lesarten provozieren, die Gutzkows Text eigentlich konterkarieren sollte. Doch trifft diese Annahme überhaupt zu? Der Skandal um das Buch provozierte jedenfalls gerade *nicht* die geneigte Lektüre derjenigen, die Gutzkows plakativen Utopien hätten zustimmen können, sondern insbesondere eine geradezu voyeuristische Rezeption von Reaktionären und Antisemiten: „Die jüdische Beispielgestalt konnte Anlaß genug dazu bieten, alle Kritik an dem Roman auf die Jüdin zu projizieren“,[58] schreibt Krobb.

Damit provoziert ein im 19. Jahrhundert so wichtiger und ästhetisch fraglos innovativer Schriftsteller wie Karl Gutzkow, dessen spätere ‚Romane des Nebeneinander‘, die mehrtausendseitigen Bücher *Die Ritter vom Geist* und *Der Zauberer von Rom* als monumenta-

55 Ebd. S. 214.
56 Ebd. S. 99 f.
57 Ebd. S. 94.
58 Ebd. S. 95.

le Zeitbilder von Arno Schmidt in einem berühmten Funkessay von 1965 als wahre Meisterwerke gerühmt wurden, bereits mit seinem Debütroman die Frage, ob und wie es im Fall der Diagnose des literarischen Antisemitismus möglich ist, die Intention des Autors von der literarischen Wirkungskapazität seines Textes zu trennen.[59]

Gutzkow vertritt zwar kein manichäisches Weltbild, in dem die Juden auf der ‚bösen' Seite stehen, *weil* sie Juden sind – sondern ‚nur' eines, in dem die ‚schöne Jüdin' als Inbegriff entgrenzter Erotik figuriert, *weil* sie Jüdin ist. Auch fehlt die oben bereits mit Ludewig skizzierte typische ödipale Konstellation eines bösen jüdischen Vaters, der in Absetzung von der Ausnahmefigur der ‚schönen Jüdin' in der Tradition von Christopher Marlowes *Jew of Malta* und William Shakespeares *Merchant of Venice* im 19. Jahrhundert etwa bei Grillparzer eine so wirkmächtige Renaissance erlebte. Wie die Konsequenzen von Gutzkows Umpolung der Motive zeigen, gibt es jedoch offensichtlich auch die Gefahr einer positiven oder philosemitischen Stigmatisierung von Juden in der Literatur: Der Begriff „Philosemitismus", also wörtlich übersetzt die „Liebe zu den Semiten", ist dabei mindestens ebenso erklärungsbedürftig wie der des „Antisemitismus". Er ist bislang auf verschiedenste, geradezu entgegengesetzte Weise verstanden worden. Es zeichnet sich aber ab, dass er verstärkt als „Antisemitismus unter umgekehrten Vorzeichen" analysiert wird, frei nach dem Witz: „What's a philo-Semite? An anti-Semite who loves Jews."[60]

Der axiologische Wert, ‚den Juden' als *einen für alle*, also als Synekdoche positiv oder negativ wahrzunehmen, läuft in beiden Fällen auf eine, im Sinne Adornos und Horkheimers, „pathische" Projektion hinaus. Derartige verzerrte Wahrnehmungen des ‚Anderen' können zudem unter wechselnden historischen Rahmenbedingungen leicht in ihr Gegenteil umkippen, aus der ‚Liebe' kann also etwa im Handumdrehen auch wieder ‚Hass' werden. Hier wird es allerdings kompliziert: Alle diejenigen, die sich für jüdische Belange und gegen die Verfolgung von Juden einsetzen, mit der pauschalen Behauptung abzukanzeln, sie seien in Wahrheit als Philosemiten auch nur ‚verdruckste Antisemiten', erscheint fragwürdig. Es handelt sich um ein Problem, das bis in die Gegenwart hinein virulent geblieben ist und angesichts des grassierenden Antisemitismus in Deutschland, in Europa und der gesamten Welt umso differenzierter betrachtet werden muss: Der Vorwurf des „Philosemitismus" beziehungsweise einer „philosemitischen Hegemonie"

59 Vgl. dazu auch das Beispiel des Gegenwartsromans eines jüdischen Autors, den Matthias N. Lorenz als Fall von literarischem Antisemitismus aufgrund schlichter Unkenntnis der fatalen literarischen Tradition analysiert, an die der interpretierte Text ohne Wissen seines Urhebers anknüpft. Matthias N. Lorenz: „Gwald geschrign!" Thomas Meyers Erfolgsroman über die putzigen Assimilationsversuche eines orthodoxen Züricher Juden schwelgt in Klischees. Dass der Autor vom Antisemitismus vermutlich nicht einmal etwas ahnt, macht die Sache auch nicht besser. In: literaturkritik.de 6/2013. http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=17903&ausgabe=201306 (letzter Zugriff: 17.9.2014).

60 Vgl. Wolfram Kinzig: Philosemitismus – was ist das? Eine kritische Begriffsanalyse. In: Irene A. Diekmann; Elke-Vera Kotowski (Hg.): Geliebter Feind, gehasster Freund. Antisemitismus und Philosemitismus in Geschichte und Gegenwart. Festschrift zum 65. Geburtstag von Julius H. Schoeps. Berlin 2009, S. 40.

einer „Elite" von „Gutmenschen" ist schließlich zu einem Standardargument der Neuen Rechten geworden, als Angriff auf ein angebliches Diktat der ‚political correctness' beziehungsweise das behauptete Tabu, Israel zu ‚kritisieren', um damit den Vorwurf oder die Konstatierung von tatsächlichem Antisemitismus *per se* delegitimieren zu können: „Als Philosemitismus wird von einer politisch-ideologischen Neuen Rechten seither all das diffamiert, was die bundesrepublikanische Nachkriegsdemokratie an Sensibilisierung gegenüber der Diskriminierung der jüdischen Minderheit – und gegenüber dem jüdischen Staat Israel –gesichert hat", stellen etwa Lars Rensmann und Klaus Faber fest.[61]

Das Beunruhigende daran ist, dass man solche Argumentationen gegen den Philosemitismus mittlerweile längst sowohl in der rechtsextremen *Jungen Freiheit* als auch in der *Süddeutschen Zeitung* finden kann – so etwa in der Debatte um den jüdischen Publizisten Norman Finkelstein, der im Jahr 2000 in einem Buch, das in Deutschland umgehend zum Bestseller wurde, meinte, es gebe eine weltweite „Holocaust-Industrie", von der jüdische Organisationen profitierten, um durch ‚philosemitische' Manipulationen Israels Existenz zu sichern.[62] Aufgrund dieser tendenziösen Verwendung des Begriffs ‚Philosemitismus' durch die Neue Rechte plädieren Rensmann und Faber schließlich dafür, auf den Terminus besser gleich ganz zu verzichten.[63] Zwar räumen die Autoren ein, dass auch eine „realitätsentkoppelte Judeophilie stereotype Schemata" reproduzieren könne, indem ‚positive' Vorurteile (wie „beruflich erfolgreich", „ausgesprochen intelligent") ursprünglich antisemitischen Deutungsmustern entlehnt werden, doch sei dies kein Phänomen, das Juden in der Welt derzeit bedrohe, ja es sei überhaupt nicht von einer solchen Virulenz, wie sie immer reklamiert werde.[64]

Wichtig ist allerdings dennoch, dass man sich zunächst Klarheit darüber verschafft, woher eigentlich die Kriterien kommen, mit denen etwas als ‚jüdisch' klassifiziert und bewertet wird. Karl Gutzkow rief mit den Stereotypen der ‚schönen Jüdin' eine literarische Figur auf, deren konkrete und breite Wirkung auf das Publikum seiner Zeit er sich offensichtlich überhaupt nicht hatte vorstellen können, zumal ihn seine Schilderungen schließlich sogar ins Gefängnis brachten. Diese Einschätzung hatte Gutzkow 1852 in seiner zurückblickenden Vorrede zur zweiten Auflage seines Debütromans im Übrigen sogar selbst formuliert: „Eine Ansicht von der Wirkung, die überhaupt Bücher haben können, besaß der Autor damals nicht."[65]

Was allerdings Gutzkow in jenen Jahren, als er die „Wally" schrieb, tatsächlich über Jüdinnen und Juden dachte, wusste er 16 Jahre später vielleicht sogar selbst nicht mehr so genau. Er geht in seinem besagten Vorwort von 1852 bemerkenswerterweise auch gar nicht mehr auf diesen zentralen Punkt ein. Diese Frage ist jedoch für die Interpretation von

61 Lars Rensmann; Klaus Faber: Philosemitismus und Antisemitismus. Reflexionen zu einem ungleichen Begriffspaar. In: Irene A. Diekmann; Elke-Vera Kotowski (Hg.): Geliebter Feind, gehasster Freund. Berlin 2009, S. 82.

62 Ebd. S. 82 f.

63 Ebd. S. 86.

64 Ebd. S. 87.

65 Gutzkow: Vorrede (wie Anm. 29), S. 13.

*Wally, die Zweiflerin* ohnehin sekundär, da es vor allem auf die nachweisliche und aus dem Werk selbst herleitbare, wahrscheinliche Textwirkung auf das Lesepublikum ankommt – nicht aber auf das, was der Autor in dem Moment der Verfassung eines solchen Romans ‚wirklich' gemeint haben mag, zumal dies ohnehin unergründlich bleiben muss.

Die zitierte Charakterisierung Wallys als ‚Spinne' im Netz der durch Frivolität geprägten Metropole Paris etwa lässt aber zumindest einen tendenziell antikapitalistischen Impuls bei Gutzkow erkennen, der in seiner vertrackten Verknüpfung mit dem Bekenntnis des Protagonisten zum *Code Civil* als rechtlichem Garanten der konfessionsunabhängigen französischen ‚Traumhochzeit' mit der Jüdin Delphine wiederum zusätzlich geschlechtlich aufgeladen und metaphorisiert wird: Eine der ideologiekritischen Stoßrichtung des Romans zuwiderlaufende zeittypische Dämonisierung Frankreichs im Bild der Stadt Paris wird bei Gutzkow damit Teil eines imaginären Symbolfeldes von verführerischer Weiblichkeit, das die demonstrative Aufgeklärtheit des Textes unterläuft. Dies ist allerdings ein Punkt, der den erbosten Literaturkritikern der Zeit bei ihrer Lektüre von *Wally, die Zweiflerin* überhaupt nicht aufgefallen zu sein scheint – und zwar wohl deshalb, weil ihnen diese Motive als erklärten Franzosenhassern derart selbstverständlich vorgekommen sein dürften, dass sie für diese ideologischen Unstimmigkeiten blind blieben und ihnen diese so gar nicht als semantische Widersprüche innerhalb des Romans erschienen. In ihrer aggressiven Voreingenommenheit fahndeten Kritiker wie Menzel ganz einfach nur nach solchen Textelementen, die es ihnen erlaubten, den Roman als empörenden Tabubruch gegen deutsche Sitten und Tugenden angreifen zu können.

Aus dem Schatten von Gutzkows problematischem Frauenbild jedenfalls lässt sich letztlich auch die Projektionsfigur Delphines kaum befreien, zumal diese ‚schöne Jüdin' im Text geradezu eine Leerstelle bleibt, welche die Leserinnen und Leser mit ihren Wünschen oder Ängsten selbst füllen und ausfantasieren müssen. Wally charakterisiert Delphine in ihrem Tagebuch gleichwohl als ihr Gegenbild, sei sie doch von ihr „so verschieden".[66] Auch Cäsars Charakter sei Delphine „diametral entgegengesetzt".[67] Delphine wird damit insbesondere als Fremde begehrt, deren ‚Figur des Dritten' aus lauter Paradoxien zusammengesetzt zu sein scheint: „Delphine gefällt, ohne schön zu sein", behauptet Wally. „Man kann ihr nicht einmal einen ausgezeichneten Wuchs zugestehen, nur ihre Haltung, ihr schwebender Gang kann den Mann veranlassen, auf sie zu achten."[68] Diese auffällige Betonung einer seltsamen Unbestimmtheit, die Delphine dazu prädestiniert, insbesondere von männlichen Lesern viel Raum für ihre Imagination von Weiblichkeit zu bieten, kulminiert in einem ‚vorfilmischen' melodramatischen Vergleich ihres Charakters mit dem trivialer Musik: „Der größte Zauber in Delphines Erscheinung kömmt aber von ihrer eigenthümlichen Seelenstimmung her. Diese muß man, um kurz zu sein, sentimental nennen; obschon der Ausdruck sie nicht ganz erschöpft. Besser würde man sagen, sie ist

66 Gutzkow: Wally (wie Anm. 11), S. 205. 67 Ebd. S. 210.

musikalisch gestimmt. Denn Musik drückt ihr ganzes Wesen aus: und zwar nach jener einseitigen Richtung hin, wo die Musik nur Wollust der Empfindung ist."[69]

Auch Delphine wird damit, wenn auch auf graduell andere Weise als Wally, auf eine unstrukturiert wirkende, allerdings jederzeit verfügbare Möglichkeit der Empfindung von „Wollust" reduziert, der allein der Mann „als kaum erschlossene Knospe" zu ihrer wahren Bestimmung verhelfen könne, weil ihn Delphines „Hülflosigkeit, ihre Hingebung entwaffnet":[70] „Delphine ist so willenlos, daß sie die Beute jeder prononcierten Absicht wird. Mit liebenswürdiger Naivität gestand sie mir einst: Sie würde Jeden lieben, der sie liebt. O wie nöthig ist es, bei einer solchen Willensschwäche, daß sie in die Hut eines Mannes kömmt, der so viel geistiges Leben besitzt, um sie ganz durchströmen zu können mit seiner eignen Willenskraft!"[71] An diesem Zitat frappiert nicht nur die Metaphorik des letzten Satzes, die sich geradezu wie eine explizite Beschreibung einer Ejakulation Cäsars ausnimmt: Wie zuvor Wally wird Delphine als intellektuell defizitäre Figur beschrieben, die in Übereinstimmung mit den Ergebnissen von Bovenschen auf ihre bloße Empfindsamkeit reduziert wird – noch dazu aus der Perspektive einer weiteren weiblichen Figur, die diese Einschätzung als Frau in Gutzkows Text wohl mit besonderer Glaubwürdigkeit bekräftigen und zusätzlich mit didaktischen Weisungen kombinieren soll, die am Ende als direkte Aufforderung an den Mann zur ‚Domestizierung' der ‚schönen Jüdin' zu lesen sind: „Sie hält einige Minuten lang die Dialektik eines bloß verständigen logischen Gesprächs aus; aber dann kann sie es nur fortsetzen, wenn es entweder auf einen gemüthlichen und Gefühlston übergeht oder auf einen bestimmten Fall, den sie erlebt hat. ... Delphine sollte viel lesen. Sie liest, aber fragmentarisch. Sie ist reich, sie sollte sich durch vielfache Lektüre darin zu bilden versuchen, was über die Musik und das bloße Gefühl hinausliegt. ... Cäsar muß ihr Bücher geben."[72]

Kurz: Das Schwanken einer Frauenfigur wie Wally zwischen der Hure und der Heiligen, dem bei Gutzkow die Stereotypien der ‚schönen Jüdin' beigesellt werden, verstört an diesem Roman bereits genug. Dann jedoch taucht auch noch Delphine auf, der selbst Wally als Frau jede geistige Eigenständigkeit abspricht: Wallys zitierte strenge Empfehlung, Cäsar solle Delphine gefälligst zur Lektüre anhalten, liest sich dabei wie eine Chiffre zeittypischer Assimilationsforderungen gegenüber der jüdischen Minderheit, die Gutzkows Text allerdings trickreich im empfindsamen ‚Poesiealbum' weiblicher Tagebuchnotizen über mögliche Formen der eigenen Emanzipation camoufliert. Im Blick auf das leidige Problem der Intention kann man hier tatsächlich nur spekulieren: Jenes Schwanken resultierte im Bewusstsein des Autors womöglich aus der Abspaltung eines verdrängten Unheimlichen im Eigenen der Triebstruktur, deren Manifestationen er trotz seines betonten Altruismus gegenüber den Frauen und dem Judentum nicht unter Kontrolle zu bringen vermochte.

68 Ebd. S. 205 f.
69 Ebd. S. 207.
70 Ebd. S. 209.
71 Ebd. S. 208.
72 Ebd. S. 209 f.

Renate Göllner / Gerhard Scheit

# Drei Thesen zur Kritik des Philosemitismus

Philosemitismus ist zu einer Art Kampfbegriff gegen all jene geworden, die – ohne selbst aus dem Judentum zu kommen – dem Antisemitismus Widerstand entgegensetzen wollen und mit Israel sich solidarisieren. Am liebsten wird er in Deutschland mittlerweile gegen die Antideutschen eingesetzt, obwohl gerade sie sich ihrerseits von Anfang an heftig davon distanzierten – Eike Geisel sprach bereits 1992 vom „klebrigen Philosemitismus", einem „unerträglichen Gemisch aus jugendbewegtem Begegnungskitsch und immergleicher Beschäftigungstherapie, aus betroffenen Christen, schwärmerischen Israeltouristen, geduldigen Berufsjuden, bekennenden Deutschen, eifernden Hobbyjudaisten und akribischen Alltagshistorikern".[1] Es nützte nichts: Man nimmt es den konsequenten Widersachern des Antisemitismus merkwürdigerweise nicht ab, dass sie keine Philosemiten sind[2], es fehlte nur noch, dass man Juden, die sich selbst zu verteidigen wissen, einen jüdischen Philosemitismus unterstellte, und so scheint es verständlich, wenn manche inzwischen dafür plädieren, den Ausdruck gar nicht mehr zu verwenden. Die Frage ist allerdings, ob dadurch nicht auch etwas von den Voraussetzungen des eigenen Engagements der Reflexion entzogen wird.

## 1.

Zunächst meint Philosemitismus wohl nichts anderes als ein dumpfes Schuldgefühl von Nichtjuden, Reaktion darauf, in antisemitischer Gesellschaft zu leben. Bleibt dieses Gefühl unreflektiert, dann handelt es sich wirklich um bloße Umpolung des Feindbilds. Das Vorzeichen wird ausgetauscht: Statt die eigenen Wünsche und Ängste ins Auge zu

1 Eike Geisel: Die Banalität der Guten. Deutsche Seelenwanderungen. Berlin 1992, S. 18.

2 Vgl. hierzu auch Stephan Grigats Aufsatz über den Philosemitismus: Mit Wimpel und Mützchen (Jungle World, 7. 8. 2008), In der Kontroverse um diesen Text, in der sich Ingo Way und Stefan Wirner hervortaten (Jungle World, 14. 8. 2008), zeigte sich aber auch, dass eine bloß bejahende Bestimmung von Philosemitismus stets darauf hinausläuft, den Status quo zu affirmieren.

fassen, die darin abgespalten und verkörpert werden, bemüht man sich, alle negativen Eigenschaften, die den Juden zugedacht werden, bloß in einem anderen, positiven Licht erscheinen zu lassen. Das heißt: die Juden werden weiterhin als die Verkörperung der abstrakten Seite kapitalistischer Moderne gesehen, nur wird diese Seite der Moderne nun eben affirmiert. Nietzsche war ein solcher Philosemit.[3]

Nach Auschwitz kommt etwas hinzu: Während jenes philosemitische Schuldgefühl in der christlichen oder bürgerlichen Gesellschaft marginal blieb – als das schlechte Gewissen weniger Christen oder das Unrechtsbewusstsein weniger Bürger, die sich für den Vorwurf des Gottesmordes oder des Vaterlandsverrats schämten, der gegen Juden immer neu erhoben wurde –, gewinnt es nach Auschwitz eine neue, unvergleichliche Qualität. Es ist der Versuch, die Schuldumkehr, die sonst das postnazistische Bewusstsein in eminenter Weise bestimmt und wonach ‚die Juden' selbst schuld seien, an dem, was ihnen angetan wurde, in eine Unschuldsumkehr zu verwandeln: ‚Die Juden sind so wenig schuld – wie wir, oder zumindest ich; sie sind Opfer – wie wir, oder zumindest ich: darum lieben wir sie'. Heutige Altmeister des literarischen Antisemitismus in Deutschland wie Günter Grass und Martin Walser haben keinerlei Probleme, jederzeit von dem einen, dem Hass auf die Juden wegen Auschwitz, zu dem anderen, der Liebe zu den Juden wegen Auschwitz, zu springen: ihr Bewusstsein ist ein einziges Vexierbild.[4]

3 Juden zeichnen sich in Nietzsches Sicht dadurch aus, dass sie jede Gestalt anzunehmen vermögen, jede Rolle spielen können, die ihnen angeboten wird. Als „der tatsächliche Beherrscher der europäischen Presse" übe „der Jude" diese seine Macht „auf Grund seiner schauspielerischen Fähigkeit" aus (Die fröhliche Wissenschaft. Werke. Hrsg. v. Karl Schlechta. München 1969. Bd. 2, S. 235); und Europa dürfte den Juden „irgendwann einmal wie eine völlig reife Frucht ... in die Hand fallen" (Morgenröte. Werke, Bd. 1, S. 1154). Aber Nietzsche begrüßt zugleich auch diese Aussicht. Er schlägt vor, dem Drang reicher Juden zur Assimilation, „der vielleicht selbst schon eine Milderung der jüdischen Instinkte ausdrückt", entgegenzukommen – „mit aller Vorsicht, mit Auswahl; ungefähr so, wie der englische Adel es tut". Auf der Hand liege, dass „am unbedenklichsten noch sich die stärkeren und bereits fester geprägten Typen des neuen Deutschtums" mit jenen reichen Assimilationsjuden „einlassen" könnten. Es geht Nietzsche bekanntlich um die „Züchtung" einer „neuen, über Europa regierenden Kaste" (Jenseits von Gut und Böse. Werke, Bd. 2, S. 718).

4 Kaum mehr als zehn Jahre nach Walsers antisemitischem Roman *Tod eines Kritikers*, dem Marcel Reich-Ranicki zurecht attestierte, er sei eine „neue deutsche Mordphantasie", hetze gegen Juden, folge „hier und da" dem Vorbild des Nazi-Kampfblatts *Der Stürmer*, zögert der Autor nicht, anlässlich eines neuen Buchs sich nun vollständig mit dem jiddischen Romancier Sholem Yankev Abramovitsh zu identifizieren: Walser äußert „grenzenlose Begeisterung für einen Autor, in dessen Schaffen der deutsche Schriftsteller dasselbe ‚Genie der Zustimmung' am Werk sieht, das auch sein eigenes Schreiben antreibt"; solcher Philosemit liebt vor allem sich selbst über das Judentum: Walser gesteht, „dass er sich für Abramovitsh auch deshalb so begeistert habe, weil ihm beim lauten Lesen die teilweise Herkunft des Jiddischen aus jenen alemannischen Dialekten aufgefallen sei, mit denen er selbst aufgewachsen ist", und bekundet so sein neues „Verständnis fürs jüdische Leben, das er dank der Lektüre Abramovitshs erfahren habe". Damit verbunden sei auch „ein neues Verständnis für die Monstrosität der Schoa: ‚Ich merke, wenn ich jetzt Abramovitsh lese, dass mich das ungeeignet macht für alles, was ich jetzt tun oder sein müsste. Ich erlebe ein Nicht-mehr-in-Frage-Kommen für das Hier und Heute. Eine vollkommene Eingenommenheit. Von ihm. Ich kann nichts dagegen tun, in mir dominiert die Mitteilung, dass wir dieses Volk umbringen wollten und zu Millionen umgebracht haben. Und dieses Volk ist mir jetzt, erst jetzt, wirklich bekannt geworden. Durch Abramovitsh.'" Natürlich scheint in solcher Liebe zum Judentum, womit Walser die Werbetrommel für sein neues Buch rührt, immer wieder ihr Ursprung im Hass durch, in den sie jederzeit wieder umschlagen kann: „Wir, die Deutschen," so Walser, „bleiben die Schuldner der Juden." (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17. 9. 2014)

2.

Die entscheidende Frage ist, ob der ebenso ideologische wie zwanghafte Mechanismus der Verkörperung, der da im Kopf des Anti- oder Philosemiten stattfindet, die spezielle Fetischisierung, die den Antisemitismus ausmacht, selbst durchschaut und aufgelöst wird, wozu nun aber gerade und nicht zufällig das Judentum, aufgefasst als die „Religion der Vernunft", herausfordert.

Die „pathische Projektion" (Adorno/Horkheimer), die jene Verkörperung ausmacht, ist zunächst nichts anders als die falsche Versöhnung mit der unverstandenen Wirklichkeit, und der, der zum Antisemiten wird, wählt sie, um mit Sartre zu sprechen, als das Unabänderliche: aus Angst vor seiner Freiheit. In der Umpolung, die vorzunehmen den Philosemiten kennzeichnet und vom Antisemiten unterscheidet, die ihn sozusagen auf der Flucht vor der Freiheit innehalten lässt, steckt hingegen ein Moment von „Gegenidentifikation" (Manfred Dahlmann), das den Grund der Identifikation selbst freilegen kann, den Grund, auf dem auch die antisemitische Projektion stattfindet. Die libidinöse Besetzung alles dessen, was als jüdisch gilt, stößt nämlich an eine Grenze im Judentum, an der Erfahrung wieder möglich ist und Selbstreflexion einsetzen kann: Diese Grenze ist hier die Radikalität, mit der unwahre Versöhnung verweigert werden kann. Die jüdische Religion, so Adorno und Horkheimer, „duldet kein Wort, das der Verzweiflung alles Sterblichen Trost gewährte. Hoffnung knüpft sie einzig ans Verbot, das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit. Das Unterpfand der Rettung liegt in der Abwendung von allem Glauben, der sich ihr unterschiebt, die Erkenntnis in der Denunziation des Wahns."[5] Oder in den Worten von Leo Strauss: „The Jewish people and their fate are the living witness for the absence of redemption. This, one could say, is the meaning of the chosen people; the Jews are chosen to prove the absence of redemption."[6] Mit etwas mehr Einfühlung in die Lage derer, die lieber eine falsche Versöhnung als gar keine wollen, hat es Freud formuliert, wenn er sich an den Anblick von Michelangelos *Moses* erinnerte: „... manchmal habe ich mich dann behutsam aus dem Halbdunkel des Innenraums geschlichen, als gehörte ich selbst zu dem Gesindel, auf das sein Auge gerichtet ist, das keine Überzeugung festhalten kann, das nicht warten kann und nicht vertrauen will und jubelt, weil es die Illusion des Götzenbildes wieder bekommen hat."[7]

Der Philosemit, der zu dieser Wahrheit durchdringen würde, hätte also damit auch die Voraussetzungen gewonnen, sein eigenes dumpfes Schuldgefühl zu reflektieren, das

5 Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 3. Frankfurt am Main 1997, S. 40 f.

6 Leo Strauss: Why We Remain Jews [1962]. In: Ders.: Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Hrsg. v. Kenneth Hart Green. New York 1997, S. 327.

7 Sigmund Freud: Der Moses des Michelangelo. Gesammelte Werke. Hrsg. v. Anna Freud u. a. Bd. 10. Frankfurt am Main 1999, S. 175.

ihn zum Philosemiten werden ließ. Solange er es jedoch nicht vermag, die Reflexion auch auf die Gewalt gegen Juden zu beziehen, die ihm das Schuldgefühl einbrachte, bleibt er bloß ein Bewunderer des Judentums, dem aus guten Gründen nicht zu trauen ist.

3.

Angesichts dieser Ambivalenz erscheint die bloße Gleichsetzung von Philosemitismus und Antisemitismus ebenso fragwürdig wie die von ‚jüdischem Selbsthass' und Antisemitismus – wobei Philosemitismus und jüdischer Selbsthass sich überhaupt eigenartig komplementär verhalten: Während der Philosemit zu der Unterscheidung zwischen seinen Schuldgefühlen, die er projektiv wendet, und dem, was er tatsächlich durch seine Gegenidentifikation zu begreifen vermag, durchaus gelangen kann, ist der jüdische Antisemit im Unterschied zum nichtjüdischen womöglich imstande, noch seinen eigenen Antisemitismus zu durchschauen: Otto Weininger, dessen Philosophie als Inbegriff jüdischen Selbsthasses gelten muss, wird schließlich klar, dass der „jüdische Antisemit" vom Judentum „nie gänzlich loskommen kann"[8] – im Unterschied zu allen anderen Juden, für die diese Trennung als Möglichkeit also durchaus bestehe. Denn er ist die blinde Verinnerlichung dessen, was von außen das Judentum bedroht, so wie der Philosemit zunächst nur die blinde Entäußerung eines Schuldgefühls ist, das jener Bedrohung nicht gerecht wird. Diese Blindheit ist jedoch an einem bestimmten Punkt von einem Vorsatz nicht mehr zu unterscheiden – und zumindest hier stimmt dann doch die einfache Gleichsetzung von Philosemitismus und Antisemitismus.

8 Otto Weininger: Geschlecht und Charakter [1903]. München 1997, S. 408.

Klaus Thörner

# Mit schlafwandlerischer Sicherheit: Die deutschen Ziele und Ideen von 1914 und ihre Neuinszenierung 2014

> Die Stunde ist da und von ungeahnter Erhabenheit. Zwar die äußeren Geschehnisse tragen in der kleinen Stadt keine bedeutende Gestalt. ... Dennoch ist es eine Stunde höchster Feierlichkeit – die Stunde der *Entselbstung*, der gemeinsamen Entrückung in das Ganze. Heiße Liebe zur Gemeinschaft zerbricht die Schranken des Ich. Sie werden eines Blutes, eines Leibes mit den andern, zur Bruderschaft vereint, bereit, ihr Ich dienend zu vernichten. ... Die Erde ruht selig in ihrer Schönheit. Aber bald wird sie das Blut von Tausenden trinken. ... Der Mensch steht nun schaudernd am Rande des Wirklichen. Und tiefer noch als das Schicksal der Jugend ergreift dasjenige der Männer, die von der Höhe des Lebens: wissend und rauschlos ins Dunkel schreiten.
>
> Marianne Weber, Kriegsbeginn, 1914[1]

Mit dem Hype um die Bestseller-Bücher *Die Schlafwandler* von Christopher Clark und *Der Große Krieg* von Herfried Münkler versuchen deutsche Historiker und deutsche Publizisten einhundert Jahre nach dem Beginn des Ersten Weltkrieges die Debatte um die deutsche Kriegsschuld endgültig zu begraben und zu verdrängen. Dabei wenden sie sich explizit und implizit gegen die Forschungsergebnisse von Fritz Fischer, der in seinen bahnbrechenden quellengesättigten Studien *Griff nach der Weltmacht. Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen Deutschland 1914/18* und *Krieg der Illusionen. Die deutsche Politik von 1911 bis 1914* in den 1960er Jahren die maßgebliche deutsche Schuld an der Entfesselung des Ersten Weltkrieges nachwies. Noch vor zehn Jahren stellte kaum jemand Fischers Schlussfolgerungen in Frage. So hieß es in der Zeitschrift *Aus Politik und Zeitgeschichte* 2004: „An der erheblichen Verantwortung des Deutschen Reiches für den Kriegsausbruch zweifelt kaum noch ein seriöser Historiker."[2] 2014 erklärt nun der angesehene deutsche Historiker Gerd Krumeich: „Man kann die weitgehende Behauptung der ‚Fischer-Schule' aus den 1960er Jahren – die auch heute nur noch von wenigen Historikern geäußert wird – ausschließen, dass Deutschland die Julikrise von 1914 konsequent und dezidiert für die Durchsetzung seines Weltmachtanspruchs benutzen wollte. Das setzt ein zweckrationales Verhalten voraus, für welches sich in den Quellen keine Belege finden."[3] Krumeichs Verdikt ist nicht nur einfach, sondern doppelt falsch. Denn erstens: War der bereits mit dem Schlieffenplan 1905 geplante deutsche Angriffskrieg gegen Frankreich und Russland, waren der Griff auf die französischen Erzmienen, auf die Rohstoffe des Kaukasus, war die erhoffte militärische Durchsetzung der Berlin-Bagdad-Strategie, für die und für andere Kriegspläne sich in den Quellen zahlreiche Belege finden, aus Sicht der Deutschen nicht „zweckrational"? Und zweitens soll-

1 Max Weber: Ein Lebensbild. Tübingen 1926, S. 526 f.

2 Gerhard Hirschfeld: Der Erste Weltkrieg in der deutschen und internationalen Geschichtsschreibung. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, B 29 – 30/2004, S. 7.

3 Gerd Krumeich: Vorstellungen vom Krieg vor 1914 und der Beginn des Großen Krieges. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. April 2014, S. 6.

ten alle Historiker nach dem Nationalsozialismus wissen, dass Weltmachtansprüche und Kriegspläne bei den Deutschen keineswegs zweckrationales Verhalten voraussetzten, sondern dass sie sich ebenso oder noch mehr von irrationalen Motivationen leiten lassen. Doch ähnlich kategorisch und apodiktisch wie Krumeich versucht aktuell auch der Journalist und Historiker Alexander Will die Erkenntnisse Fritz Fischers ein für alle Mal vom Tisch zu wischen: „Für die 68er war die Sache klar: Deutschland hatte die Haupt-, wenn nicht gar die Alleinschuld am Ersten Weltkrieg. Das deckte sich auf fatale Weise mit der Geschichtspolitik, wie sie in der DDR betrieben wurde. Und um pure Geschichtspolitik ging es auch: Diese Interpretation war Teil eines Versuchs, die deutsche Geschichte seit 1871 so zu interpretieren, als ob sie sich zielgerichtet und unvermeidbar auf die NS-Diktatur hinentwickelt habe. Da mussten erst angelsächsische Wissenschaftler wie Christopher Clark kommen, um solchen Ungeist auszutreiben. Heute wissen wir: Von einer Hauptschuld kann keine Rede sein."[4]

Eine apodiktische Behauptung, der sich die übergroße Mehrheit der deutschen Rezensenten begeistert und erleichtert anschließt. Doch ein näherer Blick auf die Bücher von Clark und Münkler und die von ihnen ausgelösten Debattenbeiträge zeigt, dass niemand auf die Thesen, Argumente und Belege von Fischer eingeht, geschweige denn sie widerlegt. Während bei Clark eine Auseinandersetzung mit Fischer völlig fehlt, kanzelt Münkler die Ausgangsfragen und Schlussfolgerungen Fischers kategorisch als historisch überholt ab und wirft ihm vor, er habe eine „Überdeterminiertheit" des Krieges nachweisen wollen. Vor allem aber darf Fischer für Münkler heute aus politischen Gründen nicht mehr Recht haben. Er schreibt dazu: „Die Heftigkeit, mit der Fritz Fischers Thesen diskutiert wurden, zeigt, dass den Zeitgenossen deren politische Brisanz bewußt war. Es ging dabei nicht bloß um eine historische Aussage von mehr oder weniger wissenschaftlicher Dignität; wenn Fischer recht hatte, dann müsste man die geographische Verkleinerung und Aufspaltung Deutschlands, eingeschlossen die politische Teilung als gerechte Strafe für die mutwillig angezettelten Kriege akzeptieren und begreifen, dass seine Nachbarn nie wieder einen so gefährlichen Akteur in ihrer Mitte dulden würden."[5] Heute, da die geographische Verkleinerung und Aufspaltung Deutschlands historisch überholt ist, sollen auch die Bücher Fischers ad acta gelegt werden und soll jede Rede von der gerechten Strafe Deutschlands für mutwillig angezettelte Kriege verstummen. Während Clark und Münkler die Fakten, Quellen und Einsichten von Fischer ignorieren beziehungsweise mit einem Federstrich übergehen, werden sie in der deutschen Öffentlichkeit als Kronzeugen gegen Fischer aufgebaut und gefeiert, die Deutschland von der Kriegsschuld freisprechen. Dabei unterscheiden sie sich schon in ihren Methoden fundamental von Fischer. Clark fällt mit seinem Buch um Jahrzehnte hinter Standards der historischen Forschung zurück. Bei der Frage nach den Ursachen des Krieges geht er nicht wirtschaftlichen, politischen und militärischen Interessen oder nationalen Zielen nach, sondern Befindlichkeiten vorgeblich „großer Männer" und „serbischer Schurken". Spricht er letztere schuldig, so sind für ihn erstere wie zum Beispiel der Generalstabschef Österreich-Ungarns Conrad von Hötzendorf inmitten einer Liebesaffäre und der deutsche Kaiser in Urlaubsstimmung plötzlich schlafwandelnd in einen Krieg geraten.

Clark präsentiert Geschichtsforschung auf dem Niveau eines Groschenromans und wird auch deshalb in Deutschland so gerne gelesen. Münkler interessiert entgegen seiner Rezeption die Frage nach den Ursachen des Krieges nur am Rande. Im Mittelpunkt seines Buches stehen Beschreibungen entscheidender Schlachten und Erzählungen über die fortschreitende Technisierung und Vermassung des Militärs. Er bescheinigt der deutschen Regierung lediglich Fehlurteile und Fehleinschätzungen, das heißt Führungsfehler, die zunächst in den Krieg und dann in die Niederlage geführt haben.[6] So betätigt sich Münkler als aktueller deutscher Regierungsberater. Dies zeigt sich auch, wenn er behauptet: „Auf längere Sicht haben Fischers Thesen wie ein politischer Tranquilizer gewirkt, der gegenüber den fortbestehenden Konfliktfeldern in Europa unaufmerksam und schläfrig gemacht hat. Solange es in Europa kein Regime wie das Wilhelms oder Hitlers gab, musste man mit keinem weiteren Krieg rechnen. Die jugoslawischen Zerfallskriege haben das als irrig bewiesen."[7] Das Wissen um die Kontinuität der Ziele der deutschen Südosteuropapolitik von Wilhelm II und Hitler zu Kohl und Genscher, die, was die äußeren Faktoren betrifft, hauptverantwortlich für die Aufspaltung Jugo-

4 Alexander Will: 100 Jahre Erster Weltkrieg. Neue Antworten. In: Nordwest-Zeitung, 28. 6. 2014.

5 Herfried Münkler: Der Grosse Krieg. Die Welt 1914 – 1918. 4. Auflage, Berlin, Januar 2014, S. 784.

6 Ebd. S. 15.

7 Ebd. S. 783.

slawiens waren, liegt außerhalb jeder Reichweite des Münklerschen Denken. Clark sekundiert ihm, indem er, mit Blick auf die Kriege in Ex-Jugoslawien der 1990er Jahre den „serbischen Nationalismus als eigene historische Kraft“[8] vorstellt und davon ausgehend, trotz aller Rhetorik über Schlafwandler in seinem Buch „die Serben“ als Hauptschuldige des Ersten Weltkrieges imaginiert.

In Deutschland werden diese heute nicht nur in Belgrad, sondern auch in London gesucht. So prägte im Januar ein Autorenteam um Cora Stephan in der *Welt* ein neues Geschichtsbild: „Das Deutsche Reich war nicht ‚schuld‘ am Ersten Weltkrieg. Eine derartige Kategorie gab es bis dahin gar nicht, hatten doch dem Codex der europäischen Staatenkriege gemäß souveräne Staaten das ‚ius ad bellum‘, sofern sie eine Verletzung ihres Interesses begründen konnten. Dieses Recht zum Krieg galt 1914 am wenigsten für Großbritannien, denn das Vereinigte Königreich konnte mit keinem unmittelbaren Interesse oder Bündniszwang ein Eingreifen in einen globalen Konflikt (zwischen Österreich-Ungarn und Serbien) begründen. Erst der britische Kriegseintritt aber macht aus dem Ursprungskonflikt ein globales Desaster.“[9] So wird aus der deutschen Enttäuschung über die ausgebliebene britische Neutralität 1914 einhundert Jahre später die britische Kriegsschuld. Und während der eine munter und geschichtslos behauptet, Deutschland hätte 1914 gar keine Interessen verfolgt, schreiben die anderen ihm aufgrund seiner Interessen ein Recht am Krieg zu. Allen gemeinsam ist dabei die Vorstellung, sie würden mit ihrer fiktiven Geschichtsschreibung Fritz Fischer widerlegen.

Welche Forschungsfragen waren hingegen für den dem Vergessen preisgegebenen Fritz Fischer maßgeblich? Seinen Ausgangspunkt bildete das seit den 1890er Jahren zur wirtschaftlichen Großmacht aufgestiegene Deutsche Reich, das sich jedoch seit Beginn des 20. Jahrhunderts infolge begrenzter Möglichkeiten auf dem Kapitalmarkt und immer größerer Widerstände aus Großbritannien, Frankreich, Russland und den Balkanstaaten in seinen Expansionsmöglichkeiten eingeschränkt sah. Kulminationspunkte waren dabei die Marokkokrise von 1911, in der die deutsche Regierung beim kolonialen Griff auf Marokko und den Kongo und die dortigen für die deutsche Stahlproduktion begehrten Erzminen am politischen Widerstand Frankreichs und Großbritannien scheiterte und der Balkankrieg von 1913, der zur Zurückdrängung des Osmanischen Reichs aus Südosteuropa und damit zur Gefährdung deutscher Mitteleuropapläne und des Bagdadbahnprojektes führte. Fischer wies nach, dass deutsche Militärs, Politiker und Industrielle seit Ende 1912 zur Verwirklichung ihrer Ziele auf Krieg setzten und seitdem auf eine serbische beziehungsweise russische Provokation warteten, um so die angestrebte britische Neutralität und die Zustimmung der Sozialdemokratie zu Kriegskrediten zu erreichen. Mit dem Attentat auf den Thronfolger Österreich-Ungarns Franz-Ferdinand und seiner Ehefrau am 28. Juni 1914 in Sarajevo war die serbische Provokation gegeben. Anfang Juli 1914 stellte die Berliner Regierung Wien den ‚Blankoscheck‘ aus und drängte die österreichische Regierung nach der Abfassung eines unerfüllbaren Ultimatums an Belgrad zum Krieg gegen Serbien. Der Eintritt Russlands und seines Bündnispartners Frankreich, das heißt die Auslösung eines Weltkrieges, wurden dabei vorausgesetzt. Nur im Falle Großbritanniens ging die deutsche Führung trotz dessen Bündnisverpflichtungen gegenüber Frankreich und Russland davon aus, dieses neutral, das heißt am Krieg unbeteiligt halten zu können. Nach dem deutschen Überfall auf Belgien, der lange zuvor geplant war, zerstob diese Illusion und Großbritannien trat in den Krieg ein.

Münkler et al. haben Fischer vorgeworfen, unterschiedliche Einstellungen von Kanzler Bethmann-Hollweg, Kaiser Wilhelm II und der Militärführung um Falkenhayn in der ‚Julikrise‘ nicht berücksichtigt zu haben. Auch dies zeigt, dass in der aktuellen deutschen Debatte nur noch über Fischer geurteilt wird, ohne seine Bücher zu lesen. Fischer hat sehr wohl darauf hingewiesen, dass Bethmann-Hollweg bis zuletzt die britische Neutralität zu erreichen versuchte und auf die Zustimmung der Sozialdemokratie setzte, der Kaiser trotz martialischer Rhetorik in Krisensituationen als wankelmütig und unberechenbar galt, während die Militärführung ohne Wenn und Aber auf Kriegskurs steuerte. Entscheidend blieb jedoch trotz dieser Nuancen für Fischer und entscheidend müsste für die historische Bewertung bleiben, dass das Deutsche Reich und seine Führung Anfang August geschlossen in den Weltkrieg zog. Mit der Ausrufung des ‚Burgfriedens‘ und der Erklärung des Kaisers, er kenne keine Parteien mehr, nur noch Deutsche, konstituierte sich die deutsche Volksgemeinschaft im Krieg.

8 Christopher Clark: Die Schlafwandler. Wie Europa in den Ersten Weltkrieg zog. 11. Auflage, München 2013, S. 16.

9 Dominik Geppert; Sönke Netzel u. a.: Warum Deutschland nicht allein schuld ist. Die Welt, 4. 1. 2014.

Am 2. August beschlossen die Gewerkschaften für die Zeit des Krieges auf Lohnkämpfe und Streiks zu verzichten. Am 4. August stimmte die SPD-Fraktion im Reichstag geschlossen für die Kriegskredite.[10] In einer Kriegspredigt hieß es: „Welch ein wunderbarer Meister ist doch der Krieg! Was Menschen nicht vermocht mit all ihrem Bedacht und Fleiß, das hat der Krieg wie durch einen Zauberschlag erreicht: die innere Einigung Deutschlands."[11]

Mit der Überzeugung vom bevorstehenden „Endkampf zwischen dem Germanen- und Slawentum", der endgültigen Niederwerfung des französischen „Erbfeindes" und dem Sieg über das „perfide Albion" zogen die deutschen Soldaten umjubelt in den Krieg. Bereits einen Monat später verfasste Kanzler Bethmann-Hollweg das ‚September-Programm', in dem er die deutschen Kriegsziele umfassend umriss. Allein dieses ‚Programm' widerlegt Clarks, von den Deutschen gefeierte Lüge, das Deutsche Reich sei ohne eigene Ziele in den Krieg hineingeschlittert. Darin hieß es: „Das allgemeine Ziel des Krieges: Sicherung des Deutschen Reiches nach Ost und West auf erdenkliche Zeit. Zu diesem Zweck muß Frankreich so geschwächt werden, daß es als Großmacht nicht neu erstehen kann, Rußland von der deutschen Grenze abgedrängt und seine Herrschaft über die nichtrussischen Vasallenvölker gebrochen werden. Es ist zu erreichen die Gründung eines mitteleuropäischen Wirtschaftsverbandes ... Dieser Verband, wohl ohne gemeinsame Spitze unter äußerlicher Gleichberechtigung seiner Mitglieder, aber tatsächlich unter deutscher Führung, muß die wirtschaftliche Vorherrschaft über Mitteleuropa stabilisieren."[12]

Das ‚September-Programm' belegt nicht nur, dass das Deutsche Reich den Ersten Weltkrieg mit dem Ziel begann, ganz Europa zu beherrschen, sondern dass es diesen Krieg 1989 nachträglich gewann. Frankreich ist heute dauerhaft geschwächt, Russland von der deutschen Grenze abgedrängt und ein Wirtschaftsverband, „unter äußerlicher Gleichberechtigung seiner Mitglieder, aber tatsächlich unter deutscher Führung", ist Realität, nicht unter dem Namen ‚Mitteleuropa', sondern als Europäische Union. In der aktuellen Debatte über die Ursachen und den Beginn des Ersten Weltkrieges werden das ‚September-Programm' wie die Mitteleuropapläne komplett verschwiegen. Dabei war die gewaltsame Durchsetzung eines „mitteleuropäischen Wirtschaftsverbandes" nicht nur zentral im Programm des Kanzlers, sondern auch in zahlreichen Eingaben und Kriegszieldenkschriften deutscher Industrieller und im deutschen Bestseller des Ersten Weltkrieges, dem Buch *Mitteleuropa* von Friedrich Naumann. Es erreichte innerhalb von zwei Jahren eine Auflage von 137 000 Exemplaren. Naumanns *Mitteleuropa* war während des Weltkrieges das am meisten rezipierte und diskutierte deutsche Buch und der größte publizistische Erfolg für einen Autor seit der Veröffentlichung von Bismarcks Memoiren. Naumann gab der deutschen Bevölkerung ein greifbares Kriegsziel. Er inspirierte den Glauben, der Krieg könne eine Epoche langfristiger deutscher Prosperität auf der Basis eines Wirtschaftsraumes von der Nord- und Ostsee bis zur Adria und zum Schwarzen Meer einleiten.

Der österreichische Historiker Heinrich Friedjung hob die Bedeutung des Buches in einem Brief an Naumann folgendermaßen hervor: „Zweimalige sorgfältige Lektüre Ihres Buches erfüllt mich mit der Gewißheit, daß Sie der Nation die reifste Frucht des Weltkrieges geschenkt haben, einen unentbehrlichen Wegweiser zum erstrebten Ziele."[13] Der Schüler Naumanns und spätere Bundespräsident Theodor Heuss pries Naumanns Buch noch 1949 als „Instrumentarium für machtpolitische nationale Zielsetzung."[14] Dabei ist es evident, dass die Mitteleuropläne nicht erst während des Ersten Weltkrieges entstanden, sondern bereits in den Jahrzehnten zuvor formuliert und propagiert wurden. So bildete sich zum Beispiel 1904 der Mitteleuropäische Wirtschaftsverein, eine Lobbyorganisation deutscher Industrieller und Politiker, die langfristig die Schaffung eines zollfreien europäischen Wirtschaftsverbandes unter deutscher Führung zu erreichen versuchte. Im Kontext des seit der Jahrhundertwende unter Leitung der Deutschen Bank vorangetriebenen Bagdadbahnprojekts wurde die ‚Mitteleuropaidee' immer raumgreifender und populärer. In zahlreichen Flugschriften und Presseartikeln forderten die Autoren, dass ein deutsch geführtes ‚Mitteleuropa' nicht nur das Deutsche Reich,

10 Münkler: Der Grosse Krieg (wie Anm. 5), S. 229 f.
11 Ebd. S. 233.
12 Zit n. Wolfgang Schumann; Ludwig Nestler (Hg.): Weltherrschaft im Visier. Dokumente zu den Europa- und Weltherrschaftsplänen des deutschen Imperialismus von der Jahrhundertwende bis Mai 1945. Berlin/DDR 1975, Dok. 26, S. 86 ff.
13 Bundesarchiv Berlin: NN: Nr. 215, Bl. 23, Heinrich Friedjung an Friedrich Naumann, 2. 10. 1915.
14 Theodor Heuss; Friedrich Naumann: Der Mann, das Werk und die Zeit. [1937] 2. Neu bearbeitete Auflage, Stuttgart/Tübingen 1949, S. 197.

Österreich-Ungarn, Frankreich und die Beneluxstaaten umfassen sollte, sondern auch die Staaten Südosteuropas und große Teile des Osmanischen Reiches. ‚Mitteleuropa' sollte dabei wahlweise von Berlin nach Bagdad oder von der Nordsee bis zum Persischen Golf reichen. Mit diesem Hinterland wollte das Deutsche Reich den Kampf um den Weltmarkt mit Großbritannien, den USA und Russland aufnehmen.

Als Störenfried für die Durchsetzung dieses ‚Mitteleuropas' wurde von deutschen Politikern, Industriellen, Militärs und Publizisten ab 1912 Serbien stigmatisiert, das in Folge des ersten Balkankrieges sein Staatsgebiet vergrößern konnte. Die Belgrader Regierung plante nun, den Teil der Bagdadbahn auf serbischem Gebiet zu verstaatlichen, was als erhebliche Störung der deutschen Pläne betrachtet wurde. In der deutschen Publizistik wurde gefordert, den „serbischen Riegel" zu beseitigen. Nach Beginn der Kämpfe umriss der germanophile schwedische Geopolitiker Kjellén die Bedeutung des zentralen deutschen Kriegszieles: „Der Weltkrieg scheint auf dem besten Weg zu sein, auch dieses Problem zu lösen, den Riegel zu entfernen und das Zwischenstück fest mit den anderen zu verketten, indem Bulgarien freiwillig mitging und Serbien unterdrückt wurde. Das ist die Bedeutung des Balkanakts im Krieg; jetzt werden dem Gebäude die Schlußsteine eingefügt. Das Programm Berlin-Bagdad beginnt somit in festeren Umrissen vor der Geschichte dazustehen."[15]

Ende 1915 überfielen und besetzten deutsche, österreich-ungarische und bulgarische Truppen Serbien und Montenegro. Damit war das Kriegsziel ‚Mitteleuropa' als militärisch verbundenes Gebiet von Helgoland bis Bagdad realisiert. Kanzler Bethmann-Hollweg erklärte im Reichstag: „Meine Herren, die Siege in Serbien haben die Donau befreit; Kontakt mit der Türkei ist hergestellt. ... Die Verwirklichung eines freien Weges zum Nahen Osten ist ein Meilenstein in der Geschichte dieses Krieges. ... Importe von Gütern aus den Balkanstaaten und der Türkei sind eine sehr willkommene Ergänzung unserer Ressourcen. Darüber hinaus sind die Zukunftsaussichten verheißungsvoll."[16]

Aus dem ‚September-Programm' Bethmann-Hollwegs war nun nur noch ein Kriegsziel unerledigt: Die Zurückdrängung Russlands von der deutschen Grenze und die Brechung seiner Herrschaft über die „nichtrussischen Vasallenvölker". Zu diesem Zweck war bereits vor dem Krieg u. a. der baltendeutsche Publizist und Geheimagent Paul Rohrbach aus dem Kreis von Naumann aktiv geworden. Hans Delbrück, der Nachfolger von Heinrich Treitschke als Herausgeber der *Preußischen Jahrbücher* hatte Rohrbach beauftragt, Russland und den Nahen Osten systematisch zu bereisen und über die Reisen Berichte zu erstellen. Auf dieser Grundlage entwickelte Rohrbach das Konzept der Dekomposition Russlands, dass für die deutsche Osteuropapolitik im Ersten Weltkrieg maßgeblich wurde. Durch die Insurgierung, Revolutionierung und Loslösung der nichtrussischen Bevölkerungsgruppen sollte Russland dauerhaft geschwächt und auf die Grenzen vor der Regierungszeit Peter des Großen[17] zurückgeworfen werden. Dabei sah Rohrbach in der Ukraine, dem reichsten Land Russlands, den besten Ansatzpunkt. Bereits wenige Tage nach Kriegsbeginn übernahm Kanzler Bethmann-Hollweg diese Ziele in seine Konzeption einer deutschen Neuordnung im Osten. Neben der Insurgierung Finnlands, Polen, des Baltikums und des Kaukasus wurde von nun an die Schaffung eines selbständigen ukrainischen Staates angestrebt. Nach der Oktoberrevolution 1917 und der anschließenden russischen Kapitulation im Weltkrieg verwirklichte das Deutsche Reich auch diesen Punkt des ‚September-Programms'. Im Kapitulationsvertrag von Brest-Litowsk unterschrieb die Regierung unter Lenin und Trotzki Anfang März 1918 die russische Abtretung von Polen, Litauen, Kurland und der Ukraine. Die Loslösung von Livland und Estland wurde in den Zusatzverträgen Ende August 1918 durchgesetzt.[18] Die deutsche Niederlage im Ersten Weltkrieg nach dem Kriegseintritt der USA machte den Diktatvertrag von Brest-Litowsk vorerst zur Makulatur. 70 Jahre später erreichte Deutschland die darin manifestierten Kriegsziele durch die Auflösung der Sowjetunion und die staatliche Unabhängigkeit Estlands, Lettlands, Litauens, Georgiens und der Ukraine.

Die deutsche Insurgierungs- und Revolutionierungspolitik während des Ersten Weltkrieges blieb nicht auf Russland beschränkt. Ihren zweiten Schwerpunkt hatte sie im Nahen Osten. Eine ähnliche Rolle wie Rohrbach spielte hier der Diplomat und Wissenschaftler Freiherr

15 Rudolf Kjellén: Die politischen Probleme des Weltkrieges. Leipzig; Berlin 1916, S. 39.
16 Zit. n. Henry Cord Meyer: Mitteleuropa in German thought and action. The Hague 1955, S. 219.
17 Im Nordischen Krieg eroberte das zaristische Russland 1721 von Schweden das Baltikum.
18 Fritz Fischer: Griff nach der Weltmacht. Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen Deutschlands 1914/18. Düsseldorf, 4. Auflage, 1971, S. 144, 156 f., 671.

Max von Oppenheim. Als Attaché beim deutschen Generalkonsulat in Kairo hatte er bereits am 5. Juli 1898 eine Denkschrift über die Möglichkeiten, die panislamische Bewegung für die deutsche ‚Orientpolitik' zu mobilisieren, verfasst. In dieser Denkschrift sind bereits alle Gedanken und Ziele enthalten, die 1914 in den Konzepten zur deutschen Revolutionierungspolitik im Nahen Osten aufgenommen wurden. Ausgehend von der „Macht und Lebenskraft des Islam" verwies Oppenheim auf mögliche Fernwirkungen in Russisch-Asien und in Nordwest-Indien. Der panislamische Gedanke einige die arabischen Länder über alle nationalen Unterschiede hinweg. Der Islam wende sich gegen das Bündnis von Christentum und europäischer Kolonialpolitik mit dem Ziel, die christliche Herrschaft über die mohammedanischen Länder zu beseitigen. Mit dieser Vorstellung konnten das panislamische und das gegen den britischen, französischen und russischen Anspruch und Einfluss gerichtete deutsche Interesse als parallel laufend und zu verbinden erscheinen. Mit seiner Denkschrift inspirierte Oppenheim den deutschen Kaiser zu dessen Rede in Damaskus am 8. Dezember 1898, in der sich Wilhelm II. zum Schutzherrn von 300 Millionen Mohammedanern erklärte. Am 2. August 1914 wurde von Oppenheim erneut ins Auswärtige Amt gerufen. Im September 1914 legte er eine weitere große Denkschrift vor, in der er die Pläne für die einzelnen deutschen Aktionsfelder im Nahen Osten konkretisierte. Darin empfahl er, entsprechend seiner Ideen von 1898, den Heiligen Krieg und die panislamische Propaganda als wirksamste Waffe zur Revolutionierung der islamischen Welt. Als ersten Schritt schlug er die Entsendung von Expeditionen nach Persien und Ägypten vor.

Mit von Oppenheim zusammen arbeitete als einflussreichster Propagandist deutscher Orientpolitik Ernst Jäckh aus dem Kreis von Naumann. Jäckh, damals Publizist und Professor für türkische Geschichte an der Berliner Universität, war in der ‚Nachrichtenstelle für Auslandsdienst' tätig, die zu Beginn des Krieges eingerichtet wurde, um die deutsche Propagandatätigkeit im Ausland aufzubauen. Als Angehöriger des engeren Kreises um Bethmann-Hollweg hielt Jäckh gelegentlich Vortrag beim Kaiser. Anfang 1915 gab er in einer ausführlichen Denkschrift Auskunft über die bisherigen subversiven deutschen Aktionen im „Orient". Mehrfach wurde er in Sondermission nach Konstantinopel gesandt, dem wichtigsten Außenposten für die Revolutionierung des Nahen Ostens und Afrikas wie des Kaukasus und Südrusslands.[19] So reiste er auch kurz nach dem Eintreten des Osmanischen Reiches in den Ersten Weltkrieg im November 1914 auf inoffizieller diplomatischer Mission nach Konstantinopel. Kurz vor seiner Abreise schrieb ihm Naumann: „Das Eintreten der Türkei ist ein großes Aktivum in unserer Rechnung und daran hast Du Dein großes Verdienst, das wenige so gut von Anfang kennen als ich."[20] Und der Nationalökonom und liberale Politiker Schulze-Gaevernitz telegraphierte: „Herzlichen Glückwunsch zum Losschlagen der Türken – ein welthistorisches Ereignis ersten Ranges. Was wir Ihrer persönlichen Arbeit in dieser Richtung verdanken, ist geschichtliches Verdienst."[21]

Unterstaatssekretär Zimmermann, der ‚starke Mann' im Auswärtigen Amt, forderte in dieser Phase, gerade für den Kampf gegen Großbritannien, den „bis zum äußersten" durchzuführen er unter Berufung auf das „Volksempfinden" entschlossen war, brauchten „wir die Türkei" mit ihrer Armee, ihrer Flotte und ihrer moralischen Macht, um durch die Erklärung des Heiligen Krieges die Anhänger des Islam im Nahen Osten und in Afrika zu fanatisieren.[22] Als ein zentrales Aktionsfeld, um die islamische Welt gegen das Britische Imperium zu mobilisieren, wählte die deutsche Politik Arabien. Ausgangspunkt für die deutsche Revolutionierungstätigkeit sollte nach einem Bericht von Jäckh Damaskus sein, weitere Etappenstationen Djidda und Medina. Dort wurden zu diesem Zweck neue deutsche Konsulate eingerichtet. Deren Aufgabe bestand des Weiteren darin, über das Rote Meer in den anglo-ägyptischen Sudan hineinzuwirken. Mit besonderem Eifer umwarben die Deutschen den Sherif von Mekka, das geistige Oberhaupt und den Schirmherrn der heiligen Stätten des Islam. Zumindest zeitweise gelang es, ihn zur Übernahme der deutschen Propaganda zu gewinnen. Ibn Saud, mächtiger Stammesfürst und späterer Gründer Saudi-Arabiens, schlug sich, nach vorübergehendem Zögern, allerdings auf die britische Seite. Ebenfalls gegen die Deutschen und Türken agierte erfolgreich Lawrence von Arabien. Die englischen Waffenerfolge bei Bagdad und die Tatsache, dass die Briten, anders als die Deutschen, den arabischen Stämmen die volle Unabhängigkeit versprechen konnten, erklärt, warum die britische Politik in dieser Periode die deutsche in Arabien zurückdrängte.

19 Ebd. S. 143 f.
20 Zit. n. Ernst Jäckh: Der goldene Pflug. Lebensernte eines Weltbürgers. Stuttgart 1954, S. 211.
21 Ebd.
22 Fischer: Griff nach der Weltmacht (wie Anm. 18), S. 227.

Die Revolutionierungsbestrebungen des Deutschen Reiches bezogen den gesamten nordafrikanischen Raum ein und richteten sich mit dem Versuch, die dort lebenden Araber und Berber zu agitieren, auch gegen das französische Kolonialreich. Vom deutschen Konsulat in Tripolis aus nahmen die Brüder Mannesmann unter Ausnutzung schon bestehender Geschäftsverbindungen u. a. Kontakt mit dem ostalgerischen Kaid Mohammed Brali auf, der im Grenzgebiet zwischen dem heutigen Libyen und Algerien über erheblichen Einfluss verfügte. Der Kaid ging auf die deutschen Pläne ein, die auf eine Bindung französischer Truppen durch seine Operationen an der Mittelmeerküste abzielten. Dabei hoffte die deutsche Regierung, ebenso wie in Ägypten, auf die Rebellion weiterer Stämme in Nordafrika. Außerdem entsandten die Brüder Mannesmann einzelne Araber-Expeditionen in das Hinterland von Tunis und Algier sowie nach Marokko, um durch rege Propagandatätigkeit die mohammedanische Bevölkerung gegen die Franzosen aufzuwiegeln. Das deutsche Generalkonsulat in Barcelona wurde, wie bereits vor dem Krieg, zum Umschlagplatz deutscher Waffenlieferungen nach Nordafrika.

Einen noch größeren Stellenwert maßen deutsche Strategen der Revolutionierung an drei Schlüsselpositionen des britischen und russischen Reiches zu.[23] In einer Denkschrift vom 2. August 1914 betonte der Chef des Generalstabs Moltke: „Von höchster Wichtigkeit ist … die Insurrektion von Indien und Ägypten, auch im Kaukasus. Durch den Vertrag mit der Türkei wird das Auswärtige Amt in der Lage sein, diesen Gedanken zu verwirklichen und den Fanatismus des Islam zu erregen."[24] Zur Entfesselung eines Aufstandes in Indien diente den Deutschen neben Verbindungen zu indischen Fürsten die Entsendung von Agenten, besonders von indischen Studenten. Ausgelöst werden sollte der Aufstand durch einen Einfall des Emirs von Afghanistan. Um die Verbindung mit dem Emir herzustellen, entsandte die deutsche Regierung eine Reihe von Expeditionen nach Persien. Die Bewegungsfreiheit für die Deutschen in Persien, das sich offiziell neutral erklärt hatte, war jedoch stark eingeschränkt, da der Norden von Russland und der Süden von Großbritannien besetzt waren. So gelang es nicht, eine Verbindung nach Afghanistan herzustellen, geschweige denn es in den Krieg gegen Indien hineinzuziehen und dort eine Revolution gegen die britische Herrschaft auszulösen. Das Deutsche Reich bemühte sich während des gesamten Ersten Weltkrieges, Persien als Verbündeten zu gewinnen und es durch die Ausdehnung des Heiligen Krieges auf die Schiiten, von ihrem geistigen Mittelpunkt Bagdad aus, zum Eintritt in den Krieg zu bewegen. Ende 1915 drängte die Berliner Regierung vergeblich auf Abschluss eines förmlichen Vertrages, in dem sich Persien zum unmittelbaren Losschlagen gegen Großbritannien und Russland mit all seinen Streitkräften und zur Gewinnung Afghanistans und der Regionen Buchara und Chiwa im heutigen Usbekistan – den beiden letzten islamischen Gebieten unter russischer Herrschaft – verpflichten sollte. Obwohl es trotz aller Bemühungen nicht gelang, Persien zum militärischen Eingreifen auf deutscher Seite zu bewegen, steigerte das Deutsche Reich in den Kriegsjahren seinen Einfluss in Teheran in einer Weise, die ausreichte, die Neutralität Persiens zu erhalten. Von Teheran aus versuchten deutsche Agenten, Brücken der transsibirischen Eisenbahn zu sprengen und Anlagen der Anglo-Persian-Company in Besitz zu nehmen oder wenigstens zu zerstören. All diese Unternehmen mussten abgebrochen werden, nachdem die türkisch-deutschen Truppen in Mesopotamien (dem heutigen Irak) nach anfänglichen Erfolgen von der indisch-englischen Armee zum Rückzug aus Bagdad gezwungen wurden.

Dem Erfolg näher kam eine länger vorbereitete deutsch-türkische Aktion gegen den Suezkanal, die in Berlin als „Herzstoß gegen die englische Machtstellung" bezeichnet wurde. Zur Vorbereitung dieser Aktion stand die deutsche Botschaft in Konstantinopel seit Anfang August 1914 mit dem Khediven von Ägypten in Verbindung und stellte ihm vier Millionen Goldfranken zur Verfügung. Ziel der Aktion war, so Unterstaatssekretär Zimmermann, „die Zertrümmerung der englischen Herrschaft in Ägypten". Dazu empfahl er durch Emissäre die Bevölkerung und die einheimische Armee in Ägypten und im Sudan gegen England aufzuwiegeln. Zum deutschen Plan gehörten die Beseitigung des englischen Offizierskorps in der ägyptischen Armee, die Sprengung des Suezkanals und die Zerstörung von Schleusen und Wasserwerken, Telegraphenstationen, Eisenbahnbrücken, Hafenbauten etc. in Suez, Port Said und Alexandrien. Als der türkische Bündnispartner vor den militärischen Schwierigkeiten zurückscheute, versuchte das Auswärtige Amt, die türkische Regierung mit 100 000 Pfund und der Zusage weiterer finanzieller Unterstützung bei Durchführung des Unternehmens, zur Aktion zu bringen, da der

23 Ebd. S. 146, 150 – 153.
24 Ebd. S. 146.

Aufstand in Ägypten „unter allen Umständen" herbeigeführt werden müsse.

Letztlich gelang es den Deutschen nicht, einen Aufstand in Ägypten zu entfesseln, da die Londoner Regierung eine indisch-englische Armee an den Suezkanal entsandte, die den zweimaligen deutsch-türkischen Eroberungsversuch vereitelte.[25] In toto scheiterten die deutschen Bestrebungen zur Auslösung des ‚Heiligen Krieges' von Casablanca bis Neu Delhi gegen die Briten und Franzosen durch das Sykes-Picot-Abkommen von 1916, in dem die Regierungen von Paris und London ihre Interessenssphären aufteilten und die bis heute geltenden Grenzen in diesem Raum festlegten, sowie durch die deutsche Niederlage im Ersten Weltkrieg. Durch den Vormarsch der Terrororganisation Islamischer Staat (IS) und die aktuellen Kriege in Syrien und dem Irak stehen die Nachkriegsordnung von 1919 und die Grenzen im Nahen und Mittleren Osten jedoch aktuell vor der Implosion und die damals entwickelte deutsche Strategie der Mobilisierung des ‚Heiligen Krieges' droht 85 Jahre später zum Zuge zu kommen.

Neben den deutschen Weltmachtansprüchen, die vor einem Bündnis mit dem militanten Islam nicht zurückschreckten, werden in der aktuellen Debatte – mit Ausnahme kurzer Passagen bei Münkler – auch die deutschen „Ideen von 1914" komplett ausgeblendet.

Im Deutschen Reich begann im August 1914 eine theologische und philosophische Deutung und Sinngebung des Krieges wie in keinem anderen Land. Münkler wendet sich diesen Ideen zu, mit dem Scheinargument, die Suche nach Sinngebung sei auf fehlende ökonomische und politische Kriegsziele und -interessen zurückzuführen.[26] Dagegen ist zu konstatieren, dass diese Sinngebung den deutschen Weltmachtplänen die theologische und philosophische Weihe und Überhöhung verlieh und den Weg in den Nationalen Sozialismus ebnen sollte, den Naumann, der nicht nur als Politiker, sondern auch als Theologe Einfluss nahm, bereits 1897 proklamiert hatte.[27] Zum Hauptfeind auf diesem deutschen Weg wurde mit Kriegsausbruch England erklärt.

Maßgeblich für diese Sinngebung waren die 1915 erschienenen Bücher *Der Genius des Krieges* von Max Scheler und *Händler und Helden* von Werner Sombart. Fischer betrachtete sie als Teil einer geistigen Bewegung, die, getragen von der deutschen Professorenschaft – Geisteswissenschaftlern wie Nationalökonomen –, dem Krieg eine schicksalhafte Notwendigkeit zuschrieb, die sie mit der Gegensätzlichkeit deutschen Geistes, deutscher Kultur und deutschen Staatslebens zu den Lebensformen des feindlichen Auslandes begründete. Scheler und Sombart forderten eine „moralische Gesundung der Deutschen" durch den Krieg. Den Frieden bezeichneten sie als eine Zeit der Dekadenz und des seelischen Verfalls, in der Egoismus und Wohlstandsstreben um sich griffen. Der Krieg sollte Schluss machen mit „materialistischer Raffgier" und „sittlicher Korruption". Der Soziologe Georg Simmel sah in einer im November 1914 in Straßburg gehaltenen Rede über *Deutschlands innere Wandlung* den Sinn des Krieges in der Überwindung des „Mammonismus" und der Entstehung eines neuen Menschen. England stempelten Scheler und Sombart zum Initiator der „Einkreisung" Deutschlands ab sowie zum Hort aller utilitaristischen, egoistischen, nur auf Gewinn ausgerichteten Mächte. Scheler begriff den Krieg als Chance zur Überwindung des angelsächsischen Utilitarismus und des kapitalistischen Nutzenkalküls. Utilitaristische Werte seien „von Hause aus ‚international', ja anational." Der Soldat sei für die Engländer der „bloße Schrittmacher des Kaufmanns" und so habe England keinen kriegerischen, sondern lediglich einen räuberischen Geist hervorgebracht. Es lasse andere für „seine Kontobuch-Interessen" arbeiten. Im deutschen Militarismus sah er „das festeste Bollwerk gegen die Überflutung durch den kapitalistischen Geist."[28] Die Skizzierung des Feindbilds England erscheint bei ihm im Stile einer antisemitischen Karikatur: „Preisunterbietung und -überbietung, ungerechte Monopolisierung, Kartellierung und Vertrustung, Sabotage, Streik und Vertragsbruch, lügenhafte und gewissenlose Reklame, all die tausenderlei auf List und Täuschung beruhenden Kunstgriffe des Börsianers, des Schiebers und Wucherers, der Grundstückspinne, die durch die Maschen des Gesetzes hindurchfallen."[29] Jeder Krieg gegen England, „das Mutterland des modernen Hochkapitalismus", sei auch ein Krieg gegen den Kapitalismus und seine Auswüchse, und Deutschland „der machtvolle Träger des antikapitalistischen, des heroischen, des antiindividualistischen Geistes". In diesem Sinne war der Krieg

25 Ebd. S. 146 ff.
26 Münkler: Der Grosse Krieg (wie Anm. 5), S. 217.
27 Vgl. Friedrich Naumann: Nationalsozialer Katechismus. Berlin 1897.
28 Max Scheler: Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg. Leipzig 1915, S. 27 ff., 241
29 Ebd. S. 45.

für Scheler „der große Reiniger“ und der „Beweger des Menschengeschicks“.[30] Sombart erklärte Deutschland zum „letzten Damm gegen die Schlammflut des Kommerzialismus“ und prägte die Auffassung von der „organischen“ deutschen Staatsidee, in der sich die Einzelnen dem Ganzen „organisch“ einfügen sollen gegen die „mechanische“ angelsächsische Staatsidee.[31]

Dem angelsächsischen „Krämergeist“ stellten Scheler, Sombart und andere Kriegsphilosophen das deutsche „Heldentum“ und die deutsche „Opferbereitschaft“ gegenüber.[32] Münkler macht in diesem Kontext darauf aufmerksam, dass der Begriff des Opfers im Deutschen eine Doppelbedeutung hat, die in den meisten europäischen Sprachen in zwei verschiedenen Begriffen ausgedrückt wird: die des passiven, schicksalhaften Zum-Opfer-Werdens, und die des Sich-Opferns. Die lateinischen Begriffe *victima* und *sacrificum* stehen für diese Unterscheidung.[33] Die Transformation der deutschen Gesellschaft in eine sakrifizielle Gemeinschaft ließ sich, so Münkler, bereits in den letzten Julitagen 1914 beobachten. In den feineren Cafés von Berlin, München und Hamburg wehrte sich das Publikum dagegen, „dass die dort aufspielenden Musiker leichte Unterhaltungsweisen zum Besten gaben; sie wurden mit Zurufen und Pfiffen unterbrochen und die Kaffeehausgäste beruhigten sich erst wieder, wenn die Kapelle Militärmusik oder Hymnen spielte, bei denen dann in der Regel lautstark mitgesungen wurde. Im lauten Gesang vollzog sich die Selbstverwandlung der *victima* in *sacrificia*“.[34] Als der deutsche Kaiser am 1. August den Krieg erklärte, stimmte die Menge vor ihm den Choral *Nun danket alle Gott* an.

Die deutschen Versammlungen und Aufmärsche vom 1. August 1914 lassen sich tatsächlich als Inauguration des Sakrifiziellen verstehen. Sie folgten der strukturellen Logik archaischer Erneuerungsfeste – nur wurden die Opfer nicht sofort gebracht, sondern sollten im Krieg vollzogen werden.[35] Sie vermittelten der kriegsführenden Nation das Bewusstsein, gegenüber der angelsächsischen, romanischen und slawischen Welt mit germanisch-deutschen Kulturwelten eine neue Epoche der Menschheitsgeschichte einzuleiten. Im Augusterlebnis verbanden sich Gemeinschaftserfahrung, Opferbereitschaft, Todesweihe und Siegeswille. „Deutschland muß leben, und wenn wir sterben müssen“ – der Refrain von Heinrich Lerschs Gedicht *Soldatenabschied*, das am ersten Tag der Mobilmachung geschrieben wurde, ist ein Synonym für diesen Geist und Habitus.[36]

Ähnlich wie hier der Begriff Opfer als Sich-Opfern für Staat, Volksgemeinschaft und höhere Mission interpretiert wurde, definierte Sombart 1915 den Begriff Aufgabe als Sich-Aufgeben für die deutsche Sache und Pflicht: „So findet auch der Pflichtgedanke seine tiefste Begründung. In der deutschen Sprache, und nur in ihr, ... enthält ein Wort, deucht mich, den ganzen Sinn alles unseren Denkens und Dichtens und Strebens: das Wort ‚Aufgabe‘. Wir haben eine Aufgabe zu erfüllen, indem wir leben, eine Aufgabe, die sich in tausend Aufgaben des Tages auflöst. Aufgabe ist das Leben, sofern es uns aufgegeben ist von einer höheren Macht. Indem wir aber den Inhalt unseres Lebens ausschöpfen, geben wir uns in allen unseren Werken auf; und diese Aufgabe unseres eigenen Ichs gibt uns die einzige tiefe Befriedigung, die das irdische Leben bieten kann.“[37] Im Krieg kommt diese deutsche Aufgabe für Sombart zum Ziel und zur Erfüllung und er gibt ihr Namen und Bestimmung: „Deutsch sein. Heißt ein Held sein, und dem englischen Händlertum im Geiste und im Leben setzen wir ein deutsches Heldentum entgegen. Händler und Held: sie bilden die beiden großen Gegensätze, bilden gleichsam die beiden Pole aller menschlichen Orientierung auf Erden. Der Händler ... tritt an das Leben mit der Frage, was kannst du Leben mir geben; er will nehmen, will für möglichst wenig Gegenleistung möglichst viel für sich eintauschen, will mit dem Leben ein gewinnbringendes Geschäft machen; das macht: er ist arm; der Held tritt ins Leben mit der Frage: was kann ich dir Leben geben? Er will schenken, will sich verschwenden, will sich opfern ohne Gegengabe: das macht: er ist reich.“[38] Mit anderen Worten: Reichtum bedeutet in diesem deutschen Denken nichts als Pflichterfüllung, Selbst-Aufgabe und Sich-Opfern für die Mission des Staates und der Volksgemeinschaft. Nicht einmal 72 Jungfrauen im Himmel werden versprochen, nur der posthume Status des Helden. Vielleicht ist deshalb das deutsche Land so reich an Kriegerdenkmälern und Ehrentafeln.

30 Ebd. S. 75, 308, 358, 365.
31 Werner Sombart: Händler und Helden. Patriotische Besinnungen. München und Leipzig 1915, S. 78, 145.
32 Fischer: Griff nach der Weltmacht (wie Anm. 18.), S. 184 ff. und Münkler: Der Grosse Krieg (wie Anm. 5),S. 234 ff., 243.
33 Münkler: Der Grosse Krieg (wie Anm. 5), S. 225.
34 Ebd. S. 225 f.
35 Ebd. S. 228.
36 Fischer: Griff nach der Weltmacht (wie Anm. 18.), S. 186 und Münkler: Der Grosse Krieg (wie Anm. 5), S. 234, 239.
37 Sombart: Händler und Helden (wie Anm. 31), S. 63.
38 Ebd. S. 64.

## Die Schimäre vom kleineren Übel

Ein Gespräch mit Thomas von der Osten-Sacken über die Lage im Nahen Osten

Das ‚Gespräch' fand in Form eines E-Mail-Wechsels vom 6. bis 12. 9. 2014 statt; die Fragen stammen von der Redaktion.

*Hannes Stein schrieb am 28. August 2014 in der* Welt*, dass man über die Bilder der marodierenden Islamisten des sogenannten Islamischen Staats (IS) die Islamische Republik Iran vergesse, weil sie eine für den Westen charmantere Form der Barbarei darstellt: „Als die mordenden Isis-Banden aus dem Chaos auftauchten, das zu schaffen sie kräftig mitgeholfen hatten, müssen die Angehörigen des iranischen Wächterrats geglaubt haben, dass Allah ihnen ein besonders schönes Geschenk machen wollte. Endlich galten sie als vergleichsweise charmante Fundamentalisten! Endlich konnte der Iran sich dem Westen als vernünftige, stabilisierende Macht andienen! Wie praktisch, dass die Hizbollah-Kämpfer im Libanon gelernt hatten, peinlich darauf zu achten, dass keine Kameras zugegen waren, wenn sie ihre Feinde schlachteten. So kann das große Spiel, das der Iran treibt, nun in seine nächste Runde gehen. Wenn das Regime in Teheran sich dabei nur ein bisschen geschickt anstellt, wird es uns am Ende das krönende Ergebnis einer jahrtausendealten Zivilisation präsentieren: den Stolz iranischer Ingenieurskunst, eine funkelnde, nagelneue Atombombe." Stein hob dabei insbesondere hervor, dass die Islamische Republik Iran im Konflikt mit Israel die treibende Kraft bildet. Dieser Bericht war die große Ausnahme in der ganzen Berichterstattung über den Vormarsch des IS. Das gilt nun nicht nur für Zeitungen wie* Welt *und* FAZ*, eine Zeitlang hatte man den Eindruck, dass eigentlich nur du, und zwar mit größerer Sachkenntnis und besserem Einblick als Hannes Stein, immer wieder und intransigent darauf aufmerksam gemacht hast, dass die Aggression, die vom Iran ausgeht, am meisten vom Vormarsch der IS profitiert, dass dieser Iran kein Bündnispartner werden darf in der Front gegen den IS, während die anderen Kommentatoren offen davon sprachen, dass es nun endlich an der Zeit sei, den Iran ins Boot zu holen im Kampf gegen den Terror. Man hat also den Eindruck, dass sich eine falsche ‚Volksfront' gegen die IS bildet, falsch nicht darin, dass man den IS bekämpfen möchte, sondern, dass man dadurch die treibende Kraft im Kampf gegen Israel endlich ausblendet. Der stellvertretende Bundesvorsitzender der CDU Armin Laschet hat das etwa so ausgedrückt: „Endlich erkennt der Westen die größte Gefahr für den Frieden in der Region. Es besteht gar die Chance, das Verhältnis zu Iran … zu entspannen, um sich der wahren Bedrohung zu widmen … Wäre eine gemeinsame Strategie für unsere Politik in der Region des Nahen und Mittleren Ostens nicht auch eine Chance für einen Neuanfang mit Russland? In der Bekämpfung der Dschihadisten könnte eine neue Partnerschaft entstehen zwischen der Europäischen Union, Russland und den Vereinigten Staaten. Wir haben hier gemeinsame Interessen. Und im Gegensatz zu Gruppierungen wie dem ‚Islamischen Staat' verbinden uns auch gemeinsame Werte." (FAZ, 26. 8. 2014) Wie ist diese ‚Volksfront', die darin an die alte der KP erinnert, dass sie das Wesentliche dann doch immer ausblendet, zu erklären? Hat es etwas mit einem falschen Verständnis von Demokratie und Liberalität zu tun?*

Ich möchte im Folgenden etwas weiter ausholen und eine Trennung vornehmen und zwar die zwischen Iran und Islamischer Republik, denn dieses Land ist ja ein Hybrid: einerseits das Erbe Persiens, also der iranische Nationalstaat, der in der Region verschiedene Interessen verfolgt und sogar im Vergleich mit vielen Nachbarländern einigermaßen stabil ist; andererseits die Islamische Republik, sozusagen ein schiitisches Kalifat, die den Iran nur als Agentur für ein islamistisches Expansionsprojekt betrachtet, deren Ziel erst regionale Hegemonie und Zerstörung bestehender Grenzen und Staaten ist (hiermit meine ich natürlich Israel), langfristig sogar so etwas wie die Weltherrschaft des Islam. Ganz häufig widersprechen die Interessen des Nationalstaats Iran denen der Islamischen Republik. Ein einigermaßen demokratischer Iran, in dem Religion nur eine nachgeordnete Rolle spielte, wäre ja durchaus ein potentieller Partner der USA und Europas im Nahen Osten und war es ja auch bis 1979. Ein solcher Iran müsste ein Interesse an regionaler Stabilität haben, hätte keinerlei Gründe für Konflikte mit Israel, ja könnte eine ganz konstruktive Rolle spielen, da er, anders als seine westlichen und östlichen Nachbarländer sogar recht stabil ist und auf eine lange und ungebrochene Tradition von Staatlichkeit zurückblickt.

Die Islamische Republik dagegen ist ein dynamisches, expansives und faktisch grenzenloses Projekt, das sich von Stabilität, Demokratisierung und prosperierenden Nachbarstaaten bedroht sieht. Die Islamische Republik muss ständig für Unruhe sorgen, indem sie Terroristen und parastaatliche Satelliten wie die Hizbollah im Libanon, die Houthis im Jemen, die Hamas und allerlei schiitische Milizen im Irak finanziert und orchestriert.

Westliche Politiker, die sich nicht mit der ideologischen Ausrichtung des heutigen Iran identifizieren, hängen seit Jahren, wenn nicht Jahrzehnten, der irrigen Hoffnung an, man könne, indem man der iranischen

Regierung entgegenkomme, den Nationalstaat Iran gegenüber der Islamischen Republik stärken; sie setzen darauf, dass sich irgendwelche Fraktionen innerhalb der dortigen Racketstruktur durchsetzen, die nationalstaatliche Interessen vertreten und sich so das ganze Gebilde in einen irgendwie moderaten, berechenbaren Partner transformieren würde.

Und davon wiederum lebt und überlebt die Islamische Republik. Ihre Diplomaten sind Meister darin, so zu tun, als würde sie ja nur legitime Interessen des iranischen Staates vertreten, sie geben sich smart und tun häufig so, als nähmen sie das ganze ideologische Fundament der Islamischen Republik nicht einmal wirklich ernst. Bis dann bei nächster Gelegenheit der Revolutionsführer eine Rede hält, die eigentlich jedem klarmachen müsste, dass im Konfliktfall zwischen Interessen der iranischen Nation und der Islamischen Republik letztere immer die Oberhand haben wird.

Der Irak nach 2003 ist da ein gutes Beispiel. Eigentlich hätte es in iranischem Interesse liegen müssen, den USA bei der Transformation des Landes zu helfen. Mit Saddam Hussein stürzte ein erklärter Gegner des Iran und Schiitenhasser sondergleichen. Ganz demokratisch konnte die schiitische Bevölkerungsmehrheit eine neue Regierung wählen. Die irakischen Kurden sind traditionell ohnehin sehr proiranisch noch aus Zeiten des gemeinsamen Kampfes gegen Saddam Hussein. Für den iranischen Nationalstaat also gab es keinen Grund, nach 2003 Milliarden in Aufbau und Unterhalt eines Terrornetzwerkes zu stecken – und schon damals finanzierte Teheran auch diverse sunnitische Djihadisten, die gegen die US-Army und mit den Amerikanern alliierte Irakis kämpften –, das den Irak in einen blutigen Bürgerkrieg stürzen half.

Die Islamische Republik dagegen fühlte sich vom demokratischen Experiment im Irak existentiell bedroht. Nicht nur weil der irakisch-schiitische Klerus bekanntermaßen ja mehrheitlich nicht *khomenistisch* ist, vielmehr die Ansicht vertritt, der Klerus solle nicht selbst regieren und nur beratend tätig sein, sondern auch weil man in Teheran (und nicht nur dort) panische Angst hat, irgendwo in der Region könne es zu einer erfolgreichen Demokratisierung kommen, was dann die eigene Macht gefährden würde. (Und Recht hatten sie, erinnern wir uns an 2009, die Massendemonstrationen im Iran und wie der Westen diese Menschen kläglich im Stich ließ). Aus der Logik der Islamischen Republik galt es also, schiitisch-islamistische Parteien zu unterstützen, den Staat zu konfessionalisieren, in einen Satelliten des Iran zu verwandeln und das Land weiter entlang konfessioneller Grenzen zu spalten. Ich denke, das ist der Führung in Teheran wunderbar gelungen. Sie haben damit geholfen, kaputt zu machen, was im Irak hätte entstehen sollen und auch können. Wir können nun stundenlang diskutieren, was die Bush-Administration alles nach 2003 falsch gemacht hat, aber im Kern – und das verstehen bis heute ganz viele Leute nicht – richtete sich diese Intervention auch gegen die Islamische Republik Iran. Der Plan war, gerade jene schiitischen Kräfte zu stärken und zu stützen, die eine Alternative zum *khomenistischen* Modell boten. Und in gewisser Weise tut das etwa Ayatollah al-Sistani bis heute. Das aber hätte eines langfristigen Engagements bedurft und der Kooperation anderer Gruppen im Irak. Dass die Sunniten so dumm waren, aus einer Minderheitenposition eine Terrorkampagne gegen die USA vom Zaun zu brechen, bei der sie langfristig nur verlieren konnten, war ein Geschenk für die Machthaber in Teheran, die sich den USA, während sie genau diesen Terror mit allen Mitteln und vor allem mit Hilfe ihres Verbündeten, nämlich Bashar al-Assad in Syrien, unterstützten, als Stabilisator anbieten konnten. Für die USA war die Wahl so schmerzhaft wie einfach: Entweder ein langfristiges auch militärisches Engagement im Irak oder eine de facto Übergabe des Landes an den Iran. Obama entschied sich für letzteres.

Nun ist die Außenpolitik der Islamischen Republik führend, wenn es um Destruktivität geht, wie alle anderen Islamisten haben sie enorme Schwierigkeiten, irgendetwas konstruktiv aufzubauen. Und der Irak unter iranischer Schirmherrschaft entwickelte genau diese destruktive Dynamik: Unter Nouri al-Maliki besetzten seine Anhänger alle wichtigen Positionen, Sunniten wurden gnadenlos marginalisiert, mit den Kurden befand man sich im Dauerclinch, Institutionen wie die Armee verwandelten sich in De-facto-Milizen. Und dann brach der sogenannte Arabische Frühling aus, der die Hegemonie der Islamischen Republik in Syrien radikal in Frage stellte.

Bis 2012 war Iran ganz sicher einer der Verlierer der Entwicklung im Nahen Osten, bis in Syrien der Islamische Staat als Hauptakteur auftrat und man sich regional und auf internationaler Bühne plötzlich als Vorkämpfer gegen den Terrorismus gerieren konnte. Geschickt haben dabei iranische Alliierte in der ganzen Region geholfen, diesen Konflikt zu konfessionalisieren und zu sakralisieren.

*Es ist offenkundig, dass die ‚Kategorie' des kleineren Übels fehl am Platz ist, wenn das Verhältnis zwischen Iran und*

*IS zur Debatte steht, wie sie eben auch schon die Beurteilung des Verhältnisses zwischen Assad-Regime und islamistischen Rebellen in die Irre leiten musste: Denn die Übel ergänzen sich hier wie dort aufs Beste beziehungsweise Schlechteste. Hiwa Babrami, Repräsentant der Demokratischen Partei Kurdistan-Iran (PDKI) in Österreich, berichtete aus dem Nordirak (Die Presse, 22. 8. 2014), dass auch Truppen des iranischen Regimes im Irak gegen IS kämpfen, und zwar schätzte er, dass 2000 bis 2500 Revolutionsgardisten im Irak im Einsatz sind, sie haben auch schwere Waffen. Er betont, dass die kurdischen Kämpfer aus dem Iran vom kurdischen Verteidigungsministerium gebeten worden sind, sich an den Kämpfen gegen den IS zu beteiligen: „Unsere Peschmerga mussten aufpassen, nicht auch von iranischen Truppen angegriffen zu werden. Es gab viel Druck von iranischer Seite auf die kurdische Regierung, dass unsere Truppen zurückgezogen werden, und die Regierung hat letztlich nachgegeben." Der gemeinsame Feind IS könne nicht zu einer Annäherung zwischen der Regierung in Teheran und den iranischen Kurden führen: „Teheran versucht, von der Umbruchsituation im Irak möglichst stark zu profitieren. Der Iran unterstützt den IS zwar nicht, ist aber auch nicht dessen großer Feind. In kurdischen Städten im Iran laufen seit Tagen Propaganda-Aktionen für den IS, man sieht dort Leute mit der IS-Flagge, aber die Sicherheitskräfte unternehmen nichts und lassen sie gewähren." Sipan Hemo, Kommandeur der kurdischen ‚Volksverteidigungseinheiten' (YPG) in Syrien, sagte es bemerkenswerterweise ganz ähnlich: „Iran believes that the more the Middle East is dragged into a quagmire and chaos, the better their chances of protecting their own interests." Nun die Frage: Wie würdest du den Unterschied zwischen IS und Islamischer Republik Iran bestimmen, beziehungsweise worin liegt das Fatale, dass der IS, obwohl er doch die Sunniten mobilisiert, gerade dem Hegemoniestreben des Iranischen Regimes so nützlich ist? Strukturell gefragt: Der IS ist trotz seines Namens viel ‚weniger' Staat als die Islamische Republik: er bleibt eine Terrorgruppe, unmittelbar hervorgegangen aus Staatszerfall, den Bürgerkrieg verewigend (Syrien, Irak), das Territorium, in dem er ‚regiert', hat keine festen Grenzen und bildet keine institutionellen Strukturen aus; die beispiellos unmittelbare Ausübung von Gewalt in der Anwendung der Sharia gehört genau dazu. Das heißt nicht, dass der IS in absehbarer Zeit wieder verschwinden muss, die erbeuteten Ölfelder sind eine Grundlage, die ihn im Unterschied zu anderen Terrorgruppen resistent macht im Kampf gegen seine Feinde. Das Regime des Iran hingegen ist beides – ganz im Sinne der Trennung, die du zu Beginn vorgenommen hast: Staat und Terrorgruppen in einem, ohne dass diese jenem sich unterordnen wie im normalen Staat; das heißt: ein „Unstaat" im Sinne Franz Neumanns, ein „Doppelstaat" im Sinne Ernst Fraenkels (und entstanden aus einer ‚Revolution' und nicht aus bloßem Zerfall); feste Grenzen und keinerlei Grenzen; Strukturen, wie etwa Pseudo-Parlament, Wächterrat, Militär und Pasderan, und zugleich keine Strukturen, weil es zwischen diesen ‚Institutionen' keine geregelten Beziehungen gibt, sie nur personal vollzogen werden; die barbarische Anwendung von Gewalt im Geist der Sharia wird zugleich durch eine, in sich wiederum zersplitterte Gerichtsbarkeit gedeckt. Gerade durch diesen Doppelcharakter ist die Islamische Republik längerfristig die größte Bedrohung für Israel, was schon durch die Möglichkeit, eine Atombombe zu bauen, manifest wird, – ohne dass darum der IS als das kleinere Übel erscheinen kann: denn er arbeitet der größeren Bedrohung zu, direkt wie indirekt. Wärst Du mit dieser, noch sehr groben Bestimmung, grundsätzlich einverstanden?*

Es ist dabei unklar, ob Teheran direkt mitgeholfen hat, den Islamischen Staat aufzubauen und zu finanzieren, es gab aber ganz sicher Stillhalteabkommen zwischen der syrischen Führung und dem IS, der sich auch über Ölverkäufe an Assad mitfinanzierte. Und so profitierte und profitiert die Islamische Republik zumindest bislang enorm von der Existenz des IS, ja ohne sie und ihre Stützung des Assad-Regimes würde es den IS in seiner jetzigen Form gar nicht geben.

Ein Nationalstaat Iran dagegen kann keinerlei Interesse an einem schiitenhassenden sunnitischen Khalifat an seinen Grenzen haben. Er wäre in der Tat ein potentieller Verbündeter im Kampf gegen diese Jihadisten. Und das wiederum wissen die Machthaber in Teheran und spielen diese Karte geschickt aus, weshalb jetzt die US-Army etwa ihre Aktionen im Irak mit den Al-Quds-Brigaden, die da ja auch kämpfen, koordiniert und offenbar sogar Daten über Ziele für Luftangriffe von Iranern erhält.

Die Folgen sind natürlich in jeder Hinsicht fatal, auch wenn diese Zusammenarbeit kurzfristig militärisch sogar zu Siegen führen kann: die Islamische Republik Iran wird aufgewertet und erscheint plötzlich in der Tat als das kleinere Übel. Für die Sunniten erhärtet sich, was sie ohnehin die ganze Zeit den USA vorwerfen: dass diese sich de facto mit dem Erzfeind Iran verbünden; eine irgendwie geartete Stabilisierung oder weitere Demokratisierung des Irak (oder auch Syriens) wird nicht möglich sein, weshalb, habe ich vorhin zu erklären versucht.

Und damit kommen wir zur Vorstellung, es gälte das ‚kleinere Übel' gegen das größere zu unterstützen. Eine Politik, die – so zynisch und unmoralisch sie auch immer sein mag – in einigen Fällen amerikanischen Interessen gedient hat, etwa im Kampf gegen ‚Kommunisten' in Süd- und Lateinamerika. Eine solche Realpolitik setzt aber voraus, dass man es mit

einigermaßen rationalen Akteuren zu tun hat, wie Pinochet sicher einer war. Die Islamische Republik aber ist kein solch ‚rationaler' Akteur, ebenso wenig wie die Nazis es waren. Und deshalb verschlimmert sich die Situation auch immer weiter, weil überall solche Partner gesucht werden, früher waren es Saddam Hussein oder die Saudis, heute liebäugelt man mit Teheran – nur um die verheerenden Fehler zu wiederholen. Wobei, und das unterscheidet Iran von den anderen, die iranische Regierung sich wesentlich cleverer zu präsentieren versteht, was eben daran liegt, dass sie immer so tun kann, als vertrete sie eigentlich die Interessen des Nationalstaates Iran, der, gäbe es dort einen *regime change*, ja auch durchaus ein konstruktiver Partner sein könnte!

Die ganze Außenpolitik Obamas seit seinem Amtsantritt zielt auf eine Einbindung des Iran ohne *regime change* und ist deshalb auch zum Scheitern verurteilt. Sollte es trotz allem nicht zu einem offenen Bündnis mit dem Iran gegen den IS kommen, dann nicht, weil die USA oder Europa abgeneigt wären, sondern weil die oberste (ideologische) Führung es ablehnt beziehungsweise eben aus ideologischen Gründen ablehnen muss. Jüngste Äußerungen Khameneis deuten in diese Richtung.

Kurz, wer jetzt einer Volksfront gegen die IS-Faschisten das Wort redet und dabei Iran und/oder Assad mit ins Boot holen will, ist deshalb ein Idiot und wird nur helfen, die Lage im Nahen Osten langfristig zu verschlimmern und die Islamische Republik zu stärken.

Für jene Linken dagegen, die jetzt plötzlich angesichts der IS-Barbarei von Islamfaschismus sprechen – ein Wort, das sie früher als Ausdruck von Islamophobie denunziert haben – liegt die Sache noch einfacher. Mit Akteuren aus der ‚Achse des Widerstands', denen sie ja immer wohlwollend gegenüberstanden, sei es das Assad-Regime, die Islamische Republik, die Hizbollah oder im weitesten Sinne die PKK, können sie einfach ideologisch und organisatorisch weitermachen, ohne ihre ganze politische Überzeugung in Frage stellen zu müssen. Für sie ist der Kampf gegen den IS dann einer gegen ein de facto von den USA und ihren vermeintlichen Alliierten, Saudi Arabien, Qatar und Türkei kreiertes Monster. Ganz unproblematisch kann man also an seinem antiimperialistischen und antiwestlichen (natürlich auch antizionistischen) Weltbild festhalten.

Betrachtet man dagegen den Jihadismus des IS und anderer Islamisten, den Panarabismus der Baath-Partei und die Islamische Republik als je spezifische Organisationsformen, die mehr eint als trennt und die gleichsam alle zusammen bekämpft und besiegt werden müssen, hätte man den gemeinsamen Nenner um so etwas wie einen zeitgemäßen Antifaschismus zu entwickeln. Wobei, das sei noch gesagt, ich den Begriff Faschismus als nicht sehr hilfreich empfinde, um die Herrschafts- und Organisationsformen im Nahen Osten zu erklären, man müsste, wollte man einen historischen Vergleich ziehen, weit eher den Nationalsozialismus bemühen.

*Das stimmt umso mehr, als sich diese Herrschafts- und Organisationsformen eben erst durch das Verhältnis zu Israel erschließen, so wie der Nationalsozialismus durch das Programm der Vernichtung der Juden. Gerechtfertigt ist der Faschismusbegriff eigentlich nur durch das Bedürfnis, einen Begriff zu haben, der nicht historisch fixiert wäre auf eine bestimmte, vergangene Epoche; der deutlich macht, dass es um einen Vernichtungswahn geht, der sich eben nicht nur in Deutschland entfalten kann, sondern unter der Voraussetzung, dass er sich dort – unter freilich ganz spezifischen Bedingungen – entfaltet hatte, jedoch auch woanders unter ganz anderen Konditionen möglich ist. Dieses Dilemma, das der Faschismusbegriff enthält, zwingt dazu, sich die Situation im Nahen Osten umso genauer anzusehen, was die Linke eben immer vermeidet, weil sie ihren Faschismusbegriff nicht reflektiert. Du sprichst davon, dass für diese Linke „der Kampf gegen den IS … einer gegen ein de facto von den USA und ihren vermeintlichen Alliierten, Saudi Arabien, Qatar und Türkei kreiertes Monster" sei: Wie ließe sich aber dann das Verhältnis der USA zu diesen vermeintlichen Alliierten beschreiben? Es steckt ja auch ein verflixtes Wahrheitsmoment in der falschen Auffassung, dass der IS ein von den USA kreiertes Monster ist, ist er doch ein Monster, das sich selbst kreieren konnte, im selben Maß, in dem die USA den Rückzug antraten …*

Man tendiert, und das ist ja Teil des Problems, im Nahen Osten generell dazu, immer irgendwelche anderen für die eigene Misere verantwortlich zu machen. Ob das der Zionismus ist, der Imperialismus oder nur die jeweils andere Partei, die mit einem um die Macht ringt. Und dieses Entschuldungs- und Erklärungsmuster wird dann übernommen, weshalb auch in Europa jeder ständig erklärt, wer eigentlich an allem schuld sei. Das sind dann so oder so herum die USA, das Sykes-Picot-Abkommen von 1916, der globale Kapitalismus, alle und jeder, nur nicht die Akteure im Nahen Osten selbst. Sicher, der irakische Baathismus ebenso wie die islamistischen Bewegungen haben vieles aus Europa übernommen, vom italienischem Faschismus, dem Nationalsozialismus aber auch

dem Leninismus/Stalinismus. Sie sind Teil der modernen antimodernen Bewegungen, aber sie sind trotzdem zuallererst auch Bewegungen, die in der Region entstanden sind und aus dem regionalen Kontext erklärt, analysiert und bekämpft werden müssten. Leider gibt es wenige Analysen dieser jeweiligen Systeme, die beide Aspekte einbeziehen. Kanan Makiyas *Republic of Fear* ist eine herausragende Ausnahme, da er schon in den 1980er Jahren den irakischen Baathismus mit Hilfe von Hannah Arendts Totalitarismus-Begriff zu fassen versuchte, ohne dabei die ganz spezifische regionale Ausformung außer Acht zu lassen. Ihm ist es damit gelungen, einen eigenen Begriff vom Baathismus zu entwickeln, der nicht auf platter Analogisierung basiert und auch nicht anderen die Schuld für die eigene Misere zuschreibt. Amit Taheri versucht ähnliches in seinen Büchern über die Islamische Republik. Eine materialistische Untersuchung, die Karl August Wittfogels Überlegungen zur *Orientalischen Despotie* zugrunde legen würde und auf ihnen fußend die Herrschaftsstrukturen, aber auch die Ökonomie hiesiger Staaten analysierend würde, wäre sicher ebenfalls äußerst hilfreich.

Nimmt man den, wie gesagt, abstrakten Begriff Faschismus und versucht im jeweiligen Kontext zu analysieren, inwieweit ganz unterschiedliche Gebilde ‚faschistisch' sind oder sogar eher ‚nationalsozialistisch', man käme wesentlich weiter. Denn die Islamische Republik, der Baathismus und Djihadismus à la IS unterscheidet ja ebenso viel wie sie verbindet. Den IS wiederum kann man nicht verstehen, ohne zu wissen, was vorher im Irak geschah und wie ähnlich sich der irakische Baathismus und der IS in Wirklichkeit sind. Ob in ihrem Hass auf die *Shia* oder ihrem Glauben an die Superiorität sunnitisch-arabischer Muslime über den Rest der Welt. Selbst die Vernichtung der Yeziden, die der IS nun durchführen wollte, hatte die Baath-Partei schon in die Wege geleitet. Arabische Bewohner des Sinjar, die heute dem IS helfen, wurden dort im Rahmen einer Arabisierungskampagne von Saddam angesiedelt.

Zugleich müssen wir den Fehler vermeiden, deutsche oder europäische Geschichte einfach in den Nahen Osten zu projizieren, wie etwa Herman L. Gremliza dies gerne tut. Er arbeitet mit Analogien, die in etwa so gehen: die Muslimbrüder sind Antisemiten wie die Nazis, die Nazis hatten in Deutschland die Unterstützung der Massen, die Massen in Ägypten unterstützen die Muslimbrüder, ergo handelt es sich um eine den Deutschen vergleichbare nazistische Volksgemeinschaft. Dass dieser Vergleich sich als empirisch falsch erwiesen hat und Millionen Ägypter gegen die Muslimbrüder demonstriert haben, zeigt ja schon, wie falsch Gremliza da lag. Dass sich die hiesigen Herrschaftssysteme bei weitem nicht einer breiten Massenunterstützung erfreuten und erfreuen, ganz im Gegenteil in den letzten Jahrzehnten Millionen unter enorm hohem Risiko für Leib und Leben gegen diese Diktaturen auf die Straße gingen und gehen, ist ein Unterschied ums Ganze. In Deutschland oder Österreich gab es nie Vergleichbares.

Damit wären wir bei den USA, die 2003 zwar so etwas wie einen antifaschistischen Kampf gegen Saddam Hussein führten, aber so taten, als marschierten sie wie in Frankreich 1944 als Befreier ein. Dabei marschierten sie, um beim Vergleich zu bleiben, in Frankreich und Deutschland zugleich ein. Große Teile der irakischen Bevölkerung begrüßten sie in der Tat als Befreier, aber Teile waren eben auch überzeugte Anhänger und/oder Profiteure des Saddam-Regimes, vor allem unter den arabischen Sunniten. Und die schlossen sich nun dem sogenannten Widerstand an, der größtenteils djihadistisch ausgerichtet war.

Sie wurden nie bestraft, es gab keine Reeducation und auch keine Aufarbeitung der Vergangenheit, man betrachtete sie rein taktisch und suchte ein Bündnis mit ihnen zur Stabilisierung des Irak. Damit bleiben die alten Strukturen, Denkweisen, die ganze Gewaltverherrlichung unangetastet. Gleiches gilt für die Schiiten, die Denkweisen und Organisationsformen des alten Regimes übernahmen (woher sollten sie auch andere kennen?).

Am Ende ging es den USA nur noch um eine oberflächliche Stabilisierung, und die war einzig in Kooperation mit dem Iran zu haben. Die Unterstützung, die der IS im Irak wiederum erfuhr, war eine Reaktion der Sunniten gegen eine zunehmend sektiererische und vom Iran gestützte Politik Malikis, die die Sunniten ausschloss, unterdrückte und mit Repressalien überzog.

Dass sich allerdings große Teile des sunnitischen Establishments mit dem IS einließen, ist zuallererst Schuld des völlig kaputten und dysfunktionalen sunnitischen Establishments, nicht unmittelbar der USA. Dass dieses Establishment erneut ungestraft davonkommen wird, wenn es nur jetzt die Seiten wechselt, verlängert die Misere.

Aber keine Frage, der Rückzug der USA aus dem Irak, die Nichtintervention in Syrien und die Annäherung an den Iran sind alles Faktoren, die den IS

gestärkt haben. Insofern tragen die USA und auch Europa ganz sicher einen Gutteil Mitverantwortung.

Die USA haben aber den Djihadismus nicht erschaffen, selbst wenn sie in Afghanistan in den 1980ern mit Djihadisten alliiert waren; die Rolle Qatars und Saudi-Arabiens ist sicher wichtig, aber sie wird momentan gerne auch übertrieben, denn die Golfstaaten als böse kapitalistische Monarchien bieten sich gerade als Feindbild förmlich an, um ein Phänomen wie den IS sozusagen als fünfte Kolonne abhandeln zu können, die man dann faschistisch nennt, aber eben nur im Sinne einer der Region eigentlich fremden fünften Kolonne, die von auswärtigen Mächten erschaffen wurde.

Über die Verharmlosung des Islamismus, die dauernde Appeasement-Politik und die zum Teil offene Kollaboration mit Islamisten brauchen wir, glaube ich, gar nicht zu sprechen. Daran wird sich auch in Zukunft nichts ändern, sucht man jetzt für die Koalition gegen den IS wieder die Unterstützung von Staaten wie Saudi-Arabien und auch Iran. Plump ausgedrückt bekämpft man damit den einen Faschismus mit dem anderen.

Noch einmal: Bei George W. Bush und seinem Beharren auf Demokratie, westliche Werte und Freiheit war so etwas wie ein antifaschistischer Grundton zu hören, der leider nie dominant wurde. Obama tut alles, um solche Worte überhaupt erst gar nicht auszusprechen.

*Was aber nichts daran ändert, dass der iranische Unstaat eben aktuell wie sozusagen strukturell gefährlicher ist als das klerikalfaschistische Saudi-Arabien. Es ist da vielleicht noch wichtig, über die politischen und militärischen Kräfte der Kurden zu sprechen. Wie wäre hier einerseits zu differenzieren zwischen PKK und Peschmerga, in ihrem Verhältnis zu Iran und Israel; andererseits zu beleuchten, welche Projektionen des Westens und der Linken hier zum Tragen kommen, wenn von den Kurden gesprochen wird? Was Letzteres betrifft, hat man den Eindruck, dass sie gewissermaßen den Phantomschmerz lindern sollen, den der Rückzug und die Selbstaufgabe des Westens hinterlassen. So wichtig ihre Unterstützung im Einzelnen ist – und sie müsste noch viel größer sein, du bist ja gerade in Dohuk und siehst die Flüchtlingskatastrophe – sie dient ideologisch zugleich als Alibi, sich weiter herauszuhalten. Und müsste nicht für die Beurteilung der einzelnen Kräfte die Position zu Israel das Schibboleth bilden, oder negativ ausgedrückt: das Verhältnis zum Iran?*

*Die* Kurden im Sinne eines einheitlich handelnden ethnisch determinierten Kollektivs gibt es nicht. Im Gegenteil. Die irakisch-kurdische Parteienlandschaft spaltet sich in einen pro-türkischen Flügel mit der Demokratischen Partei Kurdistans (KDP), der zugleich innenpolitisch wesentlich autoritärer und repressiver ist, und in einen proiranischen Teil mit der Patriotischen Union Kurdistans (PUK) und der Goran-Partei (Liste für Wandel), die wiederum innenpolitisch eher progressiv sind. Die PKK sollte man dem iranischen Flügel zurechnen, weshalb sie auch in Irakisch-Kurdistan enger mit der PUK verbunden ist und sich mehr oder minder auf Kriegsfuß mit der KDP befindet.

Während wir dieses Gespräch führen, kämpfen ein paar Kilometer entfernt Milizen der PUK Seite an Seite mit Al-Quds-Brigadisten aus dem Iran gegen den IS. Das ist die traurige Wahrheit.

Die Allianz der PUK mit dem Iran ist allerdings taktischer, nicht weltanschaulicher Natur, man teilt eine gemeinsame Grenze, Iran war immer der Rückzugsort in Bedrohungssituationen, im Kampf gegen Saddam Hussein unterstützte Iran aus Eigeninteresse die kurdischen Widerstandskämpfer. Iranische Außenpolitik ist an diesem Punkt äußerst clever: Nicht-schiitische Alliierte lässt sie weitgehend in Ruhe, was deren innere Angelegenheiten angeht. Das gilt für christliche Fraktionen im Libanon, die mit der Hizbollah verbündet sind ebenso wie für die irakischen Kurden. Das macht die Islamische Republik Iran zu einem attraktiven Verbündeten: sie lässt einen nicht hängen, wie die USA es ständig tun, und sie mischt sich nicht stark in innenpolitische Angelegenheiten ein, solange man nicht Schiit ist. Das macht sie zugleich zu einem so gefährlichen Gegner, weil sie in der Lage ist, punktuell Ideologie strategischen Interessen unterzuordnen.

Ich glaube, viele Israelis geben sich gerade ziemlichen Illusionen hin, was Kurdistan betrifft. Sicher, anders als die meisten Araber haben die irakischen Kurden kein Problem mit Israel, Antisemitismus ist existent, aber nicht so dominant, in einem anderen Nahen Osten würde es diplomatische und auch freundschaftliche Beziehungen geben. Strategisch hat Israel Kurdistan einfach zu wenig zu bieten, weder kann es die Kurden militärisch oder auch international auf diplomatischer Ebene schützen oder effizient unterstützen, noch würden die Türkei oder Iran, die zwei einflussreichsten Staaten hier, das auch nur zulassen.

Es ist richtig, dass der Angriff des IS auf die Kurden der *game changer* war, mit den Kurden hatte man plötzlich einen *good guy*, den man unterstützen und beschützen konnte und ohne die Kurden gäbe es jetzt keine

Koalition gegen den IS. Man sollte aber nicht den Fehler machen, die Kurden jetzt zu etwas zu stilisieren, was sie nicht sind. Die ersten Opfer solcher Fehleinschätzungen wären die Kurden selbst.[1] Die Islamische Republik würde alles tun, um einen mit Israel befreundeten kurdischen Staat zu zerstören. Alles. Und in der momentanen Konstellation würde ihr das gelingen.

Auch finde ich die so selbstverständlichen Forderungen nach einem kurdischen Staat problematisch. Weil eine Gruppe unterdrückt und massiv bekämpft wurde und sich als Volk versteht, heißt das noch nicht, dass sie quasi selbstverständlich ein Nationalstaat sei, den man nur ausrufen müsste. Auch wenn Kurdistan sich positiv vom Rest der Region unterscheidet, betrachtet man hiesige Institutionen, das Fehlen einer Nationalökonomie, die Abwesenheit einer Vorstellung von Citizenship, die über ethnische und regionale Zugehörigkeit hinausreicht, dann möchte man bezweifeln, dass das ein *non-failed state* werden würde – ganz abgesehen von der Einflussnahme anderer regionaler Akteure. So absurd es klingen mag, gerade dass es sich bei Irakisch-Kurdistan um etwas anderes als einen Nationalstaat handelt, wie immer man die existierende Autonomie und De-facto-Selbstständigkeit auch bezeichnen mag, hat viel beigetragen zu dem so vielgepriesenen ‚kurdischen Modell'.

1 Statt nun kurdische Peschmerga, schiitische Milizionäre und FSA-Kämpfer als Bodentruppen zu verheizen, die alle nicht für den *urban combat* gegen die IS-Djihadisten ausgebildet sind und hohe Verluste erleiden werden, sollten die USA selbst Bodentruppen entsenden, meint das Washingtoner Institute for the Study of War und hat, denke ich, mit seiner Kritik der Obama-Strategie völlig Recht. Um den IS nachhaltig zu schlagen und danach eine einigermaßen stabile Ordnung zu garantieren, die eine ohne Assad und ohne eine Stärkung des Iran wäre, bedürfte es „as many as 25 000 ground troops in Iraq and Syria. Decisive efforts will belong to Special Forces and special mission units, numbering in the low thousands, in a dispersed footprint. Support of at least a U. S. Army Combat Aviation Brigade (about 3300 soldiers) is needed. Two battalion-sized quick reaction forces (QRF) will need to be available at all times, one in Iraq and one in Syria. Two brigades, perhaps 7000 soldiers in all, are needed to provide these QRFs. Additional forces will be required to secure temporary bases, provide MEDEV AC coverage, and support necessary enablers. Subsequent operational phases will depend on validating the assumption that the Sunni Arab communities in Iraq and Syria are willing and able to fight alongside the U. S. and our partners against ISIS.
Though this strategy contains a high risk of failure and the near-certainty of U. S. troop casualties, the outcomes of ISIS retaining control of the territory it has seized, an escalated sectarian war, more foreign fighters, and the largest al-Qaeda safe haven it has ever known outweigh those risks." http://understandingwar.org/sites/default/files/Defeating%20ISIS.pdf

Auf der Ebene der schmutzigen nahöstlichen Realpolitik, die ja nur Taktik und keine Strategie kennt, wäre es für Israel weit wichtiger, diplomatische Beziehungen mit den Golfstaaten auf- und auszubauen, die erklärte Feinde der Islamischen Republik Iran sind und weniger leicht von Teheran destabilisiert werden könnten. Kurdistan, ob heute oder als eigener Staat, an dessen Kreation innerhalb der nächsten Dekaden ich nicht glaube, bliebe eine Art Pufferzone, außer der Westen würde es massiv unterstützen und auch beschützen. Dann sähe die Situation anders aus. Nur, das werden weder die USA noch Europa tun.

Das sogenannte ‚kurdische Modell' dagegen – also eine Gesellschaft, die zumindest öffentlich sich zu Demokratie, Parlamentarismus, Toleranz etc. bekennt –, ist recht einmalig in der Region. Für diese, wenn auch noch sehr unvollkommenen Errungenschaften, müssten die Kurden unterstützt werden, nicht weil sie Kurden sind. Aber genau das tut man im Westen ja nicht, stattdessen begeistert man sich zunehmend für die PKK/PYD und ihr vermeintlich sozialistisches Modell *Rojava* in Syrisch-Kurdistan, denen man alles nur erdenklich Gute im Kampf gegen den IS wünschen kann, das aber anders als Irakisch-Kurdistan nicht rein territorial definiert ist – so denkt die PKK nicht –, sondern vielmehr Züge völkisch-nationalistischer Provenienz trägt, die zumindest problematisch sind. Aber das wäre ein anderes Thema, über das man ausführlich sprechen sollte.

Deshalb am Ende eine Gegenfrage: Sollte man die PUK nicht mehr unterstützen, weil sie mit dem Iran alliiert ist, auch wenn sie ansonsten kein Problem mit Israel hat und in Suleymaniah die Freiheiten des Einzelnen größer sind als im von der KDP kontrollierten Dohuk? Wie soll man sich dagegen gegenüber Saudi-Arabien verhalten, einer wahabitischen klerikalfaschistischen Autokratie, die momentan mit Israel weit mehr strategische Interessen teilt, als, um beim Beispiel zu bleiben, etwa die PUK?

*Entscheidend wäre, wie weit die Allianz mit Iran geht, das heißt: ab einem bestimmten Punkt wird der Bonus, dass die PUK kein Problem mit Israel hat, wertlos. Der Bürgerkrieg in Syrien, bei dem der Westen nicht eingegriffen hat, hat nicht nur die ISIS hervorgebracht, sondern auf der anderen Seite die Hizbollah mit Hilfe der Unterstützung aus dem Iran fester denn je verankert und gewissermaßen trainiert, und die stellt eine viel größere Gefahr für Israel dar (vgl. hierzu die Stellungnahme des israelischen Verteidigungsministers zum IS in der FAZ, 10. 9. 2014 http://www.faz.net/aktuell/politik/naher-osten-*

*israel-hat-keine-angst-vor-islamisten-13143954.html oder auch Kissinger http://www.huffingtonpost.com/2014/09/06/henry-kissinger-iran-isis_n_5777706.html). In* Times of Israel *wurde Anfang September aus einem Interview mit Dan Goldfus, Befehlshaber der 769. Hiram-Infanterie-Brigade, im israelischen Fernsehen zitiert: „the Israeli army is ‚making plans and training' for ‚a very violent war' against Hezbollah in south Lebanon ... ‚We will have to use considerable force' to quickly prevail over the Iranian-backed Hezbollah, ‚to act more decisively, more drastically,' said Colonel Dan Goldfus. The report said Hezbollah has an estimated 100 000 rockets - 10 times as many as were in the Hamas arsenal - and that its 5000 long-range missiles, located in Beirut and other areas deep inside Lebanon, are capable of carrying large warheads (of up to 1 ton and more), with precision guidance systems, covering all of Israel. Israel's Iron Dome rocket defense system would not be able to cope with that kind of challenge, and thus the IDF would have to ‚maneuver fast' and act forcefully to prevail decisively in the conflict, Goldfus said. ... He said that anyone who thought Hezbollah was in difficulties because it has sustained losses fighting with President Bashar Assad in Syria is mistaken. The report noted, indeed, that Hezbollah has now accumulated three years of battlefield experience, and has greater military capabilities and considerable confidence as a consequence." War so der Gaza-Konflikt des vergangenen Sommers nur das Vorspiel der eigentlichen Auseinandersetzungen, bei der dann die Islamische Republik Iran noch unmittelbarer beteiligt sein wird? Aber wird dadurch die Atombewaffnung der Schutzmacht der Hizbollah nicht als die Frage aller Fragen deutlicher denn je hervortreten, selbst für linke Antifaschisten, soweit sie noch irgendwie bei Sinnen sind? In diesem Zusammenhang die letzte Frage, die natürlich unbeantwortbar ist, aber wir wollen sie trotzdem stellen: Wie siehst Du die weitere Entwicklung? Welche Optionen gibt es, gesetzt den Fall, der Westen sollte sich noch einmal gegen das Appeasement entscheiden?*

Die größte Gefahr für Israel stellt doch die gesamte Verfasstheit des Nahen Ostens dar, ein Ausdruck davon ist der IS, ein anderer das iranische Atomprogramm. Man sollte den holistischen Blick bewahren, statt ständig nach dem größeren oder kleineren Übel zu suchen. Keine Frage, das iranische Atomprogramm ist die existenziellste Bedrohung Israels, Raketen aus Gaza, *suicide bombings* und andere Terroraktionen bedrohen den jüdischen Staat nicht so absolut in seiner Existenz. Es muss alles, aber auch alles unternommen werden, dass Iran die Bombe nicht baut, ja dies müsste ein kategorischer Imperativ nach Auschwitz sein, ist es aber leider nicht.

Blickt man ein wenig weiter, so stellte ein Iran ohne Ayatollahs an der Macht, der immerhin noch einigermaßen als Staat funktioniert und dessen Bevölkerung, so zumindest mein Eindruck, am diesseitigen Leben ein recht reges Interesse zeigt, eine weit geringere Bedrohung für Israel dar als eine Kette von sunnitischen *failed states* an seinen Grenzen, mit denen keine Land der Welt auf Dauer koexistieren könnte.

Unter den gegebenen Bedingungen fürchte ich, wird es wohl früher oder später zu einem militärischen Konflikt mit dem Iran und/oder der Hizbollah kommen, deren Bewaffnung ja ungleich besser ist als die der Hamas. Und da der Iran nun plötzlich Alliierter im *war on terror* des IS geworden ist, wird Israel da sehr alleine dastehen, es sei denn, regionale Akteure wie Saudi-Arabien oder Ägypten unterstützten es. Man sollte vom schlimmsten denkbaren Fall ausgehen, der ja so oft dann in dieser Region auch eintritt.

Zugleich aber ist es wichtig zu verstehen, dass sich momentan im Nahen Osten alles im Fluss befindet, der ‚alte' Nahe Osten existiert nicht mehr, wie der neue einst aussehen wird, wir wissen es nicht. Entwicklungen gehen gerade so rasend schnell, dass eben Prognosen kaum etwas taugen. Wer hätte vor einem Jahr zum Beispiel geglaubt, dass IS in so kurzer Zeit so stark werden würde?

Es könnte also alles auch ganz anders kommen, die Selbstzerstörung und Zerfleischung sich so rasant beschleunigen und auch Iran mit in den Strudel hineinziehen. Es könnte ganz neue Bündnisse geben, in denen Israel eine weit wichtigere Rolle spielt, als bisher, oder – last but not least – die Dinge könnten sich zum Besseren wenden.

Wir sollten trotz der tristen Lage nicht vergessen, dass 2009 im Iran und 2011 in den arabischen Ländern Millionen von Menschen für etwas anderes demonstriert haben, so vage ihre Forderungen auch waren. Ihnen ist bewusst, dass sie vor der Wahl Zerstörung oder Neuanfang stehen. IS hat die allgemeine Krise, in der die ganze Region sich befindet, noch weiter verschärft und eigentlich weiß jeder hier, dass es so wie es in den vergangenen Jahrzehnten war, nicht mehr weitergehen kann.

Die Menschen hier, die trotz allem an eine bessere Zukunft glauben, das mag naiv klingen und ist es vielleicht auch, haben es verdient, dass man sie weiter unterstützt. Sehr, sehr viele lieben das Leben weit mehr als den Tod und sehnen keineswegs die Apokalypse herbei, die die atomare Vernichtung Israels nicht nur für die Juden, sondern auch die ganze Region wäre.

Zu *regime change* und einer grundlegenden und radikalen Veränderung der ganzen Region gibt es, das ha-

ben die letzten Jahre erneut deutlich gezeigt, keinerlei tragfähige Alternative. Stürzte das Ayatollah-Regime im Iran, hätte dies fast unvorstellbare Auswirkungen auf die ganze Region ... und zwar im Guten.

Dass nun fast alle bestehenden Strukturen solchen Veränderung entgegenstehen, ist das große Dilemma. Wie orientalische Despotien in einigermaßen funktionsfähige Nationalstaaten zu transformieren wären, wie in der islamischen Welt ein Verhältnis von Religion, Staat und Gesellschaft zu schaffen wäre, das korrelierte mit dem, was im Westen als Säkularismus bezeichnet wird – auf diese Fragen hat leider noch niemand eine einigermaßen brauchbare Antwort gefunden.

Gestern jedenfalls saß ich mit einem Araber aus Basra, einem aus Bagdad, einem aus Damaskus, einem syrischen und irakischen Kurden zusammen und wir alle schwärmten von der Idee, dass es eines Tages den Hochgeschwindigkeitszug von Tel Aviv nach Teheran geben werde und man pass- und visafrei von Israel über Syrien und den Irak nach Teheran reisen könne. Man sollte die Hoffnung also nie ganz aufgeben. Auch das ist Teil von Antifaschismus.

---

Florian Markl

## Kerrys Krieg

Friedensverhandlungen forcieren,
Eskalation bewirken

Kaum war der Krieg zwischen der islamistischen Terrororganisation Hamas und Israel mit dem am 26. August verkündeten zwölften Waffenstillstand zu einem vorläufigen Ende gekommen – die elf davor waren allesamt von der Hamas gebrochen worden –, schon machte US-Außenminister John Kerry da weiter, wo er wenige Monate zuvor aufgehört hatte: In einem Telefonat drängte er den israelischen Premier Netanjahu dazu, die ‚Friedensgespräche' mit den Palästinensern wieder aufzunehmen; als eine Geste des Entgegenkommens sollte Israel jetzt jene palästinensischen Häftlinge freilassen, die eigentlich schon Ende März auf freien Fuß gesetzt hätten werden sollen.[1] Noch immer scheint Kerry überzeugt, dass unter seiner Vermittlung endlich gelingen könnte, woran ganze Scharen internationaler Diplomaten jahrzehntelang gescheitert waren: Frieden zwischen Israel und den Palästinensern zu schließen.

Kein anderes Thema hat Kerry seit seinem Amtsantritt Anfang 2013 auch nur annähernd so sehr beschäftigt. Während es auf der Welt im Allgemeinen und im Nahen Osten im Besonderen wahrlich nicht an Kriegen und sonstigen Krisen mangelte, denen sich ein amerikanischer Außenminister hätte widmen können, agierte Kerry, als gebe es kein dringlicheres Problem als den israelisch-palästinensischen Konflikt. Mit großer Zuversicht verkündete er im Juli 2013 die Wiederaufnahme direkter Friedensgespräche zwischen Israel und der PLO, die binnen einer Frist von neun Monaten zu einem den Konflikt beendenden Friedensvertrag führen sollten. In nicht einmal einseinhalb Jahren seiner Amtszeit reiste Kerry über ein Dutzend Mal in die Region, traf sich, wenn man der Zählung der *New York Times* glaubt[2], geschlagene 34 Mal mit Mahmud Abbas und sogar doppelt so oft mit Netanjahu. Als Israels Verteidigungsminister Moshe Yaalon Kerry Anfang 2014 „messianischen Eifer" attestierte und von dessen „unangebrachter Besessenheit" vom Friedensprozess sprach[3], sorgte das zwar für diplomatische Verstimmung mit den USA, brachte aber nur zum Ausdruck, was sowohl viele Israelis als auch Palästinenser dachten.

Kerrys scheinbar unerschütterlicher Glaube an einen unmittelbar bevorstehenden Friedensschluss war umso erstaunlicher, als buchstäblich nichts darauf hindeutete, dass seiner Initiative Erfolg beschieden sein könnte. Der Oslo-‚Friedensprozess' war seit geraumer Zeit klinisch tot, seit Jahren weigerte sich die palästinensische Seite, sich mit ihrem israelischen Gegenüber auch nur an einen Tisch zu setzen. Selbst ein im November 2009 auf amerikanischen Druck hin verkündetes zehnmonatiges Moratorium über Bautätigkeiten in israelischen Siedlungen im Westjordanland, durch das ein konstruktives Klima für neue Verhandlungen geschaffen werden sollte, änderte daran nichts. Neun Monate lang widersetz-

1 Siehe: Kerry said trying to revive Israeli-Palestinian peace talks, 1. 9. 2014, http://www.timesofisrael.com/kerry-said-trying-to-revive-israeli-palestinian-peace-talks/ (letzter Zugriff auf alle hier zitierten Webseiten: 7. 10. 2014).

2 Siehe Jodi Rudoren; Isabel Kershner: Arc of a Failed Deal: How Nine Months of Mideast Talks Ended in Disarray. New York Times, 28. 4 2014.

3 Siehe Shimon Shiffer: Ya'alon: Kerry should win his Nobel and leave us alone, 14. 1. 2014, http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4476582,00.html.

te sich die palästinensische Führung allen Aufrufen zur Wiederaufnahme direkter Gespräche; als sie sich schließlich kurz vor Ablauf des Moratoriums doch mit ihren israelischen Verhandlungspartnern zusammensetzte, verband Abbas dies sogleich mit einer Drohung: Die Gespräche würden sofort beendet, wenn Israel die Bauunterbrechung im Westjordanland nicht verlängern würde. Es war das alte Muster: Ohne sich selbst inhaltlich auch nur einen Millimeter bewegt zu haben, wurde ein von Israel einseitig erbrachtes Zugeständnis zum Ausgangspunkt weitergehender palästinensischer Forderungen gemacht. Als Israel bei diesem durchsichtigen Manöver nicht mitspielte, beendete die PLO die Verhandlungen wieder, noch ehe sie wirklich begonnen hatten.

## Nutzlose Übung

Als John Kerry die Bühne betrat, lag der israelisch-palästinensische Friedensprozess de facto seit über drei Jahren auf Eis. Mit der islamistischen Hamas, die den Gazastreifen regierte, war an Frieden ohnehin nicht zu denken, aber auch bei der Führung der angeblich ‚moderaten' Palästinenser im Westjordanland war die Begeisterung für weitere Verhandlungen mit Israel, gelinge gesagt, enden wollend. Für ein westliches Publikum wurden zwar Lippenbekenntnisse zum Oslo-Prozess abgegeben, in Wahrheit konzentrierte sich die PLO aber bereits auf einen anderen Weg. Der Errichtung eines palästinensischen Staates sollte nicht mehr in Verhandlungen mit Israel der Weg geebnet werden – was ja einen Kompromiss mit dem jüdischen Staat erforderlich machen würde –, sondern dieser sollte auf dem Umweg über das internationale Parkett ins Leben gerufen werden, ohne zuvor den Krieg gegen Israel zu beenden. Die Aufwertung ‚Palästinas' zu einem ‚non-member observer State' bei den Vereinten Nationen im November 2012 war diesbezüglich ein symbolischer Erfolg, änderte aber nichts am Status der von den Palästinensern beanspruchten Gebiete.

Doch obwohl es keinerlei Aussicht auf Fortschritte in einem kaum mehr vorhandenen Friedensprozess gab und Israel im November 2012 wieder einmal gezwungen war, militärisch auf den Raketenterror der Hamas aus dem Gazastreifen zu reagieren, hatte es im Laufe dieses Konflikts schon weitaus schlimmere Zeiten gegeben. Von einem Friedensschluss waren Israel und die PLO zwar weit entfernt, aber in den letzten Jahren war es wenigstens gelungen, den Konflikt auf vergleichsweise niedrigem Niveau zu managen. Für die Obama-Administration stellte sich die Sache allerdings offenbar anders dar. Während die Lage vor Ort so ruhig war wie nur selten zuvor, erklärten der Präsident und sein Außenminister immer wieder, die Situation sei „unhaltbar" und es müsse jetzt gehandelt werden, sollte die Chance auf Frieden nicht endgültig dahin sein. Unter amerikanischem Druck willigten Israel und die PLO in die Wiederaufnahme von Verhandlungen ein. Damit Abbas mit an Bord kam, musste Israel freilich erneut eine einseitige Vorleistung erbringen und der Freilassung von insgesamt 104 palästinensischen Häftlingen zustimmen, Terroristen und Mördern, die bereits lange Zeit in israelischen Gefängnissen einsaßen.

Von Anfang an warnten Kritiker davor, dass die Rahmenbedingungen für erfolgreiche Verhandlungen nicht gegeben seien und die Gespräche bestenfalls ergebnislos bleiben, viel eher aber zu einer Verschlechterung der Lage führen und eine neue Welle palästinensischer Gewalt zur Folge haben könnten. Die Befürchtungen wurden noch verstärkt durch die völlig arbiträre Fristsetzung von neun Monaten, in denen den amerikanischen Vorstellungen zufolge ein Friedensabkommen geschlossen werden sollte. Damit wurde willkürlich der Druck erzeugt, dass gegen Ende der Verhandlungsfrist am 29. April 2014 etwas – und aller Wahrscheinlichkeit nach: nichts Gutes – passieren müsse.

Die Obama-Administration tat während der Verhandlungen ihr Übriges, um den Druck weiter zu erhöhen. Während die palästinensische Seite in öffentlichen Stellungnahmen für ihren „Friedenswillen" und ihre Verhandlungsbereitschaft gelobt wurde, warnte Außenminister Kerry, dass für ein Scheitern der Verhandlungen Israel verantwortlich gemacht werden würde und eine „dritte Intifada" drohe. Präsident Obama stellte die Drohung in den Raum, dass die USA nicht mehr in der Lage seien, Israel auf der internationalen Bühne wie bisher zu unterstützen, sollte der „aggressive Siedlungsbau" vorangetrieben und kein Friedensabkommen geschlossen werden.[4]

Die Obama-Administration agierte so, als wollte sie um jeden Preis sicherstellen, dass die von ihr selbst forcierten Verhandlungen erfolglos blieben. Ihr unbegründetes Lob für Abbas sowie die einseitigen Vorwürfe und Drohungen gegen Israel führten auf der einen Seite dazu, dass das seit dem Amtsantritt Obamas

4 Obama to Israel – Time ist Running Out, 2. 3. 2014, http://www.bloombergview.com/articles/2014-03-02/obama-to-israel-time-is-running-out.

ohnehin beeinträchtigte Verhältnis zur Regierung Netanjahu nur noch schlechter wurde. Das aus gutem Grund mangelnde Vertrauen in den amerikanischen Verbündeten verringerte die Bereitschaft Israels, sich in den Verhandlungen mit der PLO auf möglicherweise riskante Schritte einzulassen. Auf der anderen Seite bestärkten die verschiedenen Äußerungen Obamas und Kerrys die palästinensische Seite nur in ihrer Intransigenz: Wozu Kompromisse eingehen, wenn die USA bereits im Vorhinein immer wieder laut annoncierten, dass sie die Schuld für ein Scheitern der Gespräche den Israelis zuschreiben würden?

Doch auch ohne derartige Bestärkung waren die Verhandlungen zum Scheitern verurteilt, bestand doch bei der PLO keinerlei Bereitschaft, in den entscheidenden Punkten – allen voran dem Beharren auf einem uneingeschränkten ‚Rückkehrrecht' für Millionen von palästinensischen ‚Flüchtlingen' sowie der Weigerung, Israel als jüdischen Staat anzuerkennen – von ihren einzementierten und jeden Kompromiss verunmöglichenden Haltungen abzugehen. Darüber hinaus machten die palästinensischen Verhandler klar, dass selbst der Abschluss eines Abkommens keineswegs ein Ende des Konflikts bedeuten, sondern diesen nur auf eine neue Stufe heben würde. Wie später aus dem amerikanischen Verhandlungsteam bekannt wurde, war spätestens ab Februar 2014 klar, dass die Gespräche zu nichts führen würden. Bei einem Treffen in Paris ließ Abbas Außenminister Kerry mit allen Kompromissvorschlägen abblitzen. Einen Monat später erteilte der PLO-Chef bei einem Washington-Besuch auch US-Präsident Obama eine Abfuhr – und ließ sich bei seiner Rückkehr nach Ramallah als Held feiern, der zu keinerlei Zugeständnissen bereit sei.[5] Je näher die willkürliche Deadline rückte, umso deutlicher wurde, dass, wenn schon ein umfassender Frieden außer Reichweite war, nicht einmal Übereinkunft über ein Rahmenabkommen für weitere Gespräche zu erzielen war.

Trotz des Stillstands in den Verhandlungen versuchte Israel, die Palästinenser zu einer Verlängerung der am 29. April ablaufenden Frist zu bewegen. Als Druckmittel dazu setzte es auf die für Ende März vereinbarte letzte Runde an Gefangenenentlassungen. Gegen großen innerisraelischen Widerstand hatte die Regierung Netanjahu, gewissermaßen als Preis für die Wiederaufnahme des Friedensprozesses, bereits Dutzende palästinensische Terroristen aus israelischen Gefängnissen freigelassen, darunter Mörder wie Abu-Musa Salam Ali Atia, der 1994 in der Nähe von Tel Aviv dem Holocaust-Überlebenden Isaac Rotenberg mehrfach eine Axt in den Nacken geschlagen hatte.[6] Nun machte die Regierung die noch ausständigen Freilassungen von einer palästinensischen Zustimmung zur Weiterführung der Verhandlungen abhängig. Dieser israelische Versuch, die letzte noch offene Freilassungswelle als Druckmittel zu verwenden, um die Verhandlungen mit den Palästinensern über den 29. April hinaus zu verlängern, wurde von Abbas zum Anlass genommen, den ganzen Prozess platzen zu lassen. Anfang April unterzeichnete er Anträge zum Beitritt „Palästinas" zu 15 internationalen Konventionen und Abkommen, ungeachtet der Tatsache, dass dieser Schritt einen klaren Bruch der mit Israel und den USA getroffenen Vereinbarungen bedeutete und die Palästinenser gegen mindestens 11 dieser 15 internationalen Abkommen verstießen.[7]

Der vorläufig endgültige Todesstoß für den Friedensprozess kam wenige Wochen später, als Fatah und Hamas die Bildung einer gemeinsamen Regierung ankündigten. Ungeachtet dessen, dass die Hamas nach wie vor die restlose Zerstörung Israels fordert, zum Massenmord an Juden aufruft und von der EU selbst als Terrororganisation eingestuft wird, begrüßte der Sprecher der EU-Außenbeauftragten Catherine Ashton die Bildung einer Einheitsregierung in einer surreal anmutenden Stellungnahme als „wichtigen Schritt in Richtung Zweistaatenlösung".[8] Obwohl die USA gesetzlich zur Einstellung aller Zahlungen an eine PA-Führung unter Beteiligung der islamistischen Terrorgruppe Hamas verpflichtet wären, setzten sie ihre finanzielle Unterstützung für die PA nicht aus, sondern kündigten an, die neue palästinensische Regierung erst an ihren Taten messen zu wollen.

5 Siehe Upon return from US, Abbas voes not to ‚capitulate', 20. 3. 2014, http://www.timesofisrael.com/upon-return-from-us-abbas-vows-not-to-capitulate/.

6 Siehe Among the terrorists to be released, the murderer of a Holocaust survivor, 12. 8. 2013, http://www.timesofisrael.com/ministers-name-26-prisoners-to-be-released/.

7 Siehe Special Report: Palestinians in Flagrant Violation of at Least 11 of 15 Treaties Abbas Just Signed, 2. 4. 2014, http://www.thetower.org/0096-special-report-palestinians-in-flagrant-violation-of-11-of-15-conventions-signed-this-week/.

8 Zit. n. USA prüfen Zahlungsstopp. EU: „Palästinenserversöhnung wichtiger Schritt". Der Standard, 25. 5. 2014.

Wie in den Monaten davor mehrfach angekündigt, machte die Obama-Administration Israel für das Platzen der Verhandlungen verantwortlich. John Kerry sprach hinsichtlich der letztlich nicht erfolgten letzten Freilassungswelle palästinensischer Häftlinge von einem „israelischen Vertragsbruch" und verurteilte insbesondere israelische Baupläne in Gilo, die er vor dem Ausschuss für Auswärtige Angelegenheiten des US-Senats für den Zusammenbruch der Verhandlungen verantwortlich machte. Im *Commentary*-Blog bemerkte Jonathan S. Tobin dazu treffend: „To blame the collapse on the decision to build apartments in Gilo – a 40-year-old Jewish neighborhood in Jerusalem that would not change hands even in the event a peace treaty were ever signed and where Israel has never promised to stop building – is, to put it mildly, a mendacious effort to shift blame away from the side that seized the first pretext to flee talks onto the one that has made concessions in order to get the Palestinians to sit at the table."[9]

In einem Interview mit einer israelischen Zeitung bekräftigten namentlich nicht genannte Mitglieder des amerikanischen Verhandlungsteams, dass den Israelis die Hauptschuld am Scheitern der Friedensgespräche zugeschrieben werden müsse. An dieser Kernbehauptung John Kerrys hielten die amerikanischen Diplomaten fest, obwohl aus ihren eigenen Aussagen deutlich hervorging, dass die israelische Seite sich in den Verhandlungen bewegt habe, während PLO-Chef Abbas die USA in allen wesentlichen Fragen schlicht auflaufen lassen hatte.[10] Doch bei den amerikanischen Schuldzuweisungen an Israel ging es weniger um eine ehrliche Bilanz des Scheiterns als vielmehr darum, das Gesicht zu wahren. Die Obama-Administration hatte sich bei ihrem Forcieren der Friedensverhandlungen über alle kritischen Einwände hinweggesetzt; jetzt anzuerkennen, dass das Scheitern der von den Skeptikern stets konstatierten, fortdauernden palästinensischen Verweigerungshaltung geschuldet war, wäre dem Eingeständnis gleichgekommen, einen schweren Fehlern begangen zu haben und die ganze Zeit einer Illusion hinterhergejagt zu sein.

Um die deutlichen Vorwürfe gegen Israel, die in dem Interview von amerikanischer Seite formuliert wurden, einordnen zu können, muss man sich aber noch einen Umstand vor Augen halten: Bei einer der namentlich nicht genannten Quellen handelte es sich – wie recht schnell bekannt wurde – um Martin Indyk, den ehemaligen amerikanischen Botschafter in Israel, der von der Obama-Administration zum Sonderbeauftragten für die Friedensgespräche gemacht worden war und dafür vorübergehend seinen Job bei der *Brookings Institution* verlassen hatte, in die er nach dem Scheitern der Verhandlungen wieder zurückkehrte. Wie sich später herausstellte, war es niemand anderer als Martin Indyk selbst, der als Vize-Präsident von Brookings einen Scheck im Wert von knapp 15 Millionen Dollar entgegengenommen hatte – ausgestellt vom Emirat Katar, dem deklarierten Feind des israelisch-palästinensischen Friedensprozesses sowie Befürworter der Hamas.[11] Wie glaubwürdig sind die Aussagen eines Mannes, der seinem Arbeitgeber vermutlich mehrere Millionen Dollar gekostet hätte, wenn er etwas anderes getan hätte als massiv Stimmung gegen Israel zu machen? Und wie lautet noch einmal die Definition des Begriffs ‚Interessenskonflikt'?

In Sachen Stimmungsmache gegen Israel brauchte sich Außenminister Kerry allerdings nicht hinter Chef-Verhandler Indyk zu verstecken. Bei einem nicht-öffentlichen Treffen mit europäischen und japanischen Diplomaten behauptete er, Israel drohe nach dem Scheitern der Verhandlungen zu einem „Apartheid-Staat" zu werden. Mit massiver Kritik konfrontiert nahm Kerry diese Behauptung zwar wieder zurück[12], doch milderte das den Schaden nicht, den er angerichtet hatte: Mit Ausnahme des irrlichternden Ex-Präsidenten Jimmy Carter hatte noch nie zuvor ein derart hochrangiger amerikanischer Politiker diese besonders üble Diffamierung des jüdischen Staates bemüht und ihr damit gewissermaßen seinen offiziellen Segen erteilt.

Die Krise, die auf den Zusammenbruch der Verhandlungen folgte, blieb freilich nicht auf diplomatische Verstimmungen zwischen Israel und den USA beschränkt, trat nun doch genau das ein, wovor Kritiker stets gewarnt hatten: Die deplatzierte Friedenstreiberei

9 Jonathan S. Tobin: Why Did Kerry Lie about Israeli Blame? In: Commentary, 8. 4. 2014.
10 Siehe Nahum Barnea: Inside the talks' failure; US officials open up, 2. 5. 2014, http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4515821,00.html.
11 Siehe Lee Smith: How Peace Negotiator Martin Indyk Cashed a Big, Fat $ 14.8 Million Check From Qatar, 17. 9. 2014, http://tabletmag.com/jewish-news-and-politics/184713/martin-indyk-qatar.
12 John Kerry apologises for Israel ‚apartheid' remarks. The Guardian, 29. 4. 2014.

Kerrys setzte eine Dynamik in Gang, die mit der Bildung der Einheitsregierung von Fatah und Hamas begann und im Raketenhagel der Hamas auf Israel sowie der israelischen Antwort darauf, der ‚Operation Protective Edge', endete. Im Westjordanland verschleppte die Hamas am 12. Juni drei israelische Jugendliche, die von Medien hierzulande selbst dann noch in diffamierender Absicht als ‚jüdische Siedler' bezeichnet wurden, als längst bekannt war, dass zwei der drei überhaupt nicht im Westjordanland gelebt hatten. Bei Razzien in der Westbank wurden rund 350 Hamas-Kader festgenommen und damit, wie sich aus den folgenden Einvernahmen ergab, Pläne der Islamisten vereitelt, eine neue Terrorwelle gegen Israel zu starten und im Zuge des daraus resultierenden Chaos in Ramallah gewaltsam die alleinige Macht an sich zu reißen, wie sie es 2007 bereits im Gazastreifen getan hatten.[13] Die drei entführten israelischen Jugendlichen wurden schließlich am 30. Juni ermordet aufgefunden. In einem Racheakt verschleppten und ermordeten daraufhin drei Israelis einen 16-jährigen Palästinenser aus Ost-Jerusalem.

Das ganze Jahr über hatten Angriffe auf Israel aus dem Gazastreifen bereits zugenommen; die Suche nach den verschleppten israelischen Jugendlichen wurde von einem ständig intensiver werdenden Raketenhagel begleitet. Der dauernde Beschuss ließ Israel keine andere Wahl, als nach 2008/2009 und 2012 zum dritten Mal binnen weniger Jahre militärisch gegen die Hamas und deren terroristische Infrastruktur vorzugehen. Warum die Hamas alles daran setzte, diesen Krieg vom Zaun zu brechen, lässt sich noch nicht gänzlich beantworten. Mag sein, dass sie aufgrund von regionalen Entwicklungen (hier ist in erster Linie der Sturz der Muslimbrüder in Ägypten und das Vorgehen des neuen Regimes gegen Islamisten zu nennen, das auch massive Auswirkungen auf den nun weitgehend unterbundenen Schmuggel in den Gazastreifen hatte) ihre Felle davonschwimmen sah und die Hoffnung hatte, mit einem Krieg gegen Israel die zunehmende Isolation durchbrechen zu können und die eigene Position zu stärken. Möglich auch, dass sie aus einer Art von Verzweiflung darüber agierte, dass die Verhaftungswelle im Westjordanland all ihre lange gehegten und mühsam umgesetzten Pläne für eine Machtergreifung in Ramallah durchkreuzt hatte.

13 Siehe Israel says it foiled Hamas plan for massive attacks on Israel, coup against PA, 18. 8. 2014, http://www.timesofisrael.com/israel-says-it-foiled-hamas-plan-for-coup-against-pa-in-west-bank/.

Was immer ihre Überlegungen gewesen sein mochten, sie hatte sich gründlich verkalkuliert. Die am 8. Juli begonnene israelische ‚Operation Protective Edge' erstreckte sich über sieben Wochen und endete mit einer Niederlage der Hamas.[14] Nachdem sie elf ausgerufene Waffenruhen gebrochen hatte, sah sie sich letztlich Ende August gezwungen, einem Waffenstillstand zuzustimmen. Die Propagandamaschinerie der Hamas hatte zwar durchaus Erfolg mit ihrem Versuch, die schrecklichen Bilder zur Manipulation der internationalen Öffentlichkeit zu funktionalisieren, die zwangsläufig in einem Krieg entstehen, in dem eine Terrorgruppe eine ganze Bevölkerung zur Geisel nimmt und Opfer unter der eigenen Zivilbevölkerung ganz bewusst provoziert. Viele westliche Medien übernahmen in Wort und Bild das die Wirklichkeit auf den Kopf stellende Bild vom palästinensischen Opfer israelischer Aggression. Auf internationaler Ebene ließ die zu erwartende Kritik an Israel nicht lange auf sich warten, dessen Recht auf Selbstverteidigung gegen terroristische Angriffe theoretisch kaum bestritten, dessen Umsetzung von den üblichen Verdächtigen – vom österreichischen Präsidenten Heinz Fischer bis zum UN-Menschenrechtsrat – praktisch aber als Kriegsverbrechen denunziert wurde. Und mit Sicherheit wird die Hamas es als einen Erfolg betrachten, dass ihr Krieg gegen den jüdischen Staat auf europäischen Straßen zu den vermutlich größten antisemitischen Massenaufmärschen seit 1945, einer Gewaltwelle gegen jüdische Einrichtungen und einer antisemitischen Mobilisierung insbesondere unter europäischen Muslimen geführt hat. (Dieser ‚Erfolg' sorgte freilich für erschrockene Reaktionen des ‚israelkritischen' Mainstreams, dessen Lieblingsbeschäftigung durch die offen antisemitische Hasswelle soweit zur Kenntlichkeit entstellt wurde, dass er einen Gang zurückschalten musste und nicht so gegen Israel vom Leder ziehen konnte, wie dies bei früheren Anlässen üblich war.)

Unter dem Strich hatte die Hamas jedoch wenig zu bieten, um all die Zerstörungen im Gazastreifen und all das Leid, das sie über die eigene Bevölkerung gebracht hat, zu rechtfertigen. Trotz wochenlangen Dauerbeschusses mit über viertausend Raketen blieben die Folgen des Krieges in Israel überschaubar; dem Raketenabwehrsystem ‚Iron Dome' war zu verdanken, dass sich unter den insgesamt 73 Opfern

14 Siehe Omri Ceren: Yes, Israel Won in Gaza. In: Commentary, Oktober 2014, S. 13 – 17.

auf israelischer Seite nur sieben Zivilisten befanden. Demgegenüber befanden sich unter den über 2100 Opfern im Gazastreifen rund tausend Kämpfer und einige führende Kader der Hamas, des Islamischen Dschihad und anderer Terrororganisationen. Am Ende musste die Hamas ihren Krieg gegen Israel unter Konditionen beenden, die sie schon Wochen vorher hätte haben können und die sich im Grunde von Status quo ante kaum unterschieden. Sie hat ohne jeden nennenswerten Erfolg all die Angriffstunnels nach Israel verloren, die sie in den letzten Jahren mit enormen Kosten und mit großen Mühen gegraben hatte; sie hat einen Großteil ihres Raketenarsenals verloren, das sie nicht ohne Weiteres einfach ersetzen kann; militärisch hat sie kaum greifbare Erfolge vorzuweisen – es gelang ihr beispielsweise nicht einmal, auch nur einen einzigen der israelischen Soldaten zu verschleppen, die im Gazastreifen operierten –; politisch hat sich an ihrer Isolation nichts geändert. Ganz im Gegenteil: Große Teile der arabischen Staatenwelt haben nicht einmal Lippenbekenntnisse zur Unterstützung ihres Krieges abgegeben.

Und John Kerry? Der „Brandstifter im Nahen Osten“[15], der mit dem vom ihm künstlich erzeugten Druck der Eskalation den Weg bereitet hatte, tat sich während des Gaza-Krieges nur einmal wirklich hervor, wenngleich auf bemerkenswerte Weise: Ende Juli präsentierte er einen Vorschlag für ein Waffenstillstandsabkommen, das im Wesentlichen von der Hamas selbst geschrieben hätte sein können, indem es deren Forderungen aufgriff und sämtliche israelischen Positionen einfach überging. Bei dieser grandiosen Initiative hatte er sich weder mit den amerikanischen Verbündeten Israel oder Ägypten, noch mit der Palästinensischen Autonomiebehörde koordiniert, sondern sie in Zusammenarbeit mit Katar und der Türkei ausgearbeitet – den wichtigsten Unterstützern und Förderern der Hamas. Kerrys Vorschlag war so einseitig, dass er aus israelischen Regierungskreisen schlicht als „völlige Kapitulation“ bezeichnet wurde; dem Außenminister wurde inoffiziell attestiert, dass er offenkundig unfähig sei, grundlegende Dinge zu verstehen.[16] Wenn Kerrys amateurhafter Vorstoß überhaupt einen Effekt hatte, so trug er dazu bei, den Krieg zu verlängern, indem er der Hamas den Rücken stärkte.[17]

Kerrys Ambitionen, als Friedensstifter zwischen Israel und den Palästinensern in die Geschichte einzugehen, führten bisher lediglich dazu, dass der künstlich wiederbelebte Verhandlungsprozess heute noch aussichtsloser ist, als er es schon war, bevor Kerry die Gelegenheit ergriff, sich auf Kosten anderer wichtig zu machen. Die 2013 zu konstatierende relative Ruhe ist, wenn man sich die Rede von Abbas vor den Vereinten Nationen ansieht, einer weiteren Verhärtung der angeblich ‚moderaten‘ Palästinenser und einem blutigen Krieg mit der Hamas gewichen. Doch nichts von alledem scheint Kerry zu beeindrucken: Abgesehen davon, dass er im Hinblick auf Syrien und den Irak damit beschäftigt ist, ausgerechnet den Iran in eine Koalition gegen islamistischen Terror einbinden zu wollen, scheint er ohne einen Moment des Innehaltens und Reflektierens nach wie vor davon überzeugt zu sein, dass jetzt wirklich die Zeit für substantielle Verhandlungen zwischen Israel und den Palästinensern gekommen sei. Auf in die nächste Runde...

15 Siehe Lee Smith: America is the Arsonist of the Middle East, 8. 7. 2014, http://tabletmag.com/jewish-news-and-politics/178328/kerry-middle-east-violence.

16 Siehe Kerry ‚completely capitulated‘ to Hamas in ceasefire proposal, say Israeli sources, 26. 7. 2014, http://www.timesofisrael.com/kerry-completely-capitulated-to-hamas-in-ceasefire-proposal-says-israel/.

17 Siehe Avi Issacharov: Kerry's mistakes strengthen Hamas's resolve, 28. 7. 2014, http://www.timesofisrael.com/kerrys-mistakes-strengthen-hamass-resolve/.

---

Gerhard Scheit

# Boycott, Divestment, Sanctions

## Der Weltsouverän als BDS-Aktivist[1]

### I

Vor Auschwitz sprach man von der Lösung der Judenfrage, nach Auschwitz spricht man von der Lösung des Nahostkonflikts. Die Feinde Israels haben jetzt für diese Lösung zusätzlich eine neue Strategie entwickelt: Zu der ‚Zwei-Staaten-Lösung‘ gesellt sich die des ‚One Democratic State‘. Israel soll gezwungen werden, sich selbst zu zerstören, seinen besonderen Status aufzugeben, der Staat aller vom Antisemitismus Verfolgten zu sein, und das *Law of Return* von 1950, das erste Gesetz

1 Der Text beruht auf einem Vortrag, den der Autor am 18. Juni 2014 in Wien bei einer Veranstaltung der Basisgruppe Politikwissenschaft und der „Grünen & Alternativen StudentInnen“ (GRAS) gehalten hat.

Israels, das Gesetz, das jedem Juden und jeder Jüdin das Recht gewährt, nach Israel zu kommen, zurückzunehmen – indem es nun das Rückkehrrecht der palästinensischen Araber miteinschließen soll.

Die BDS-Kampagne, 2005 gegründet und zwar auf den Aufruf von angeblich über 170 palästinensischen NGOs hin, die Rede ist von einer „palästinensischen Zivilgesellschaft" – diese BDS-Kampagne, die damals beim 5. Weltsozialforum in Porto Alegre vorgestellt wurde, vertritt die neue Strategie nun mit wachsendem Erfolg vor allem auf dem Campus der US-Universitäten und schrickt dort inzwischen nicht mehr vor Propagandamitteln aus der Nazi-Zeit zurück: auf der Homepage der BDS-Gruppe ‚Students for Justice in Palestine' am Vassar-College, der amerikanischen Elitehochschule in Poughkeepsie, war vor kurzem das Bild eines norwegischen Nazi-Karikaturisten zu sehen, das unter dem Titel *Liberators* und wie in einer Anspielung auf Hobbes berühmten *Leviathan*-Kupferstich ein Riesen-Monster u. a. mit US-Flagge und Dollarbeutel zeigt, auf einer Art Fahne, die am Unterleib hängt, der Davidstern: und dieses Monster zerstört gerade mit den als Bomben gezeichneten Riesen-Füßen deutsche Städte.[2]

Als Hen Mazzig, der fünf Jahre als Leutnant in der israelischen Armee gedient hatte, in den USA eine Vortragsreise unternahm und an mehreren Universitäten auftrat – darunter Washington, Stanford, Berkeley, Georgetown, NYU, Columbia –, um von seinen Erfahrungen zu berichten, staunte er nicht nur darüber, wie gut BDS den Widerstand gegen die Auftritte organisiert hatte, 2013 sei es den BDS-Aktivisten ebenso gelungen, an über 20 Universitäten Anti-Israel-Divestment-Resolutionen in ihren Studenten-Parlamenten zur Abstimmung zu bringen.[3] Zum Glück wurden einige nicht angenommen, nicht zuletzt dank der inzwischen unternommenen Gegenaktivitäten etwa der Gruppe *StandWithUs*, bei der auch Mazzig aktiv ist. Aber nicht allein an den Universitäten der USA ist die Bewegung erfolgreich, ihr Aktionsradius reicht vom King's College in London bis zu den Universitäten in Südafrika. In Europa wären inzwischen vor allem Frankreich und die Schweiz zu nennen. Und vor allem: sie fand direkt oder indirekt ein Echo bei den EU-Politikern, die mittlerweile mit neuen Richtlinien Waren aus den umstrittenen, den sogenannten ‚besetzten' Gebieten der Westbank boykottieren lassen und Unternehmen hindern, in Israel zu investieren, wenn die Investitionen in Zusammenhang mit diesen Gebieten stehen; und sogar bei einzelnen europäischen Unternehmen – Banken, Pensionsversicherungen usw. – die von sich aus, in vorauseilendem Gehorsam gewissermaßen, ihre Investitionen einstellten.

Man könnte es aber auch umgekehrt betrachten: BDS ist seinerseits etwas wie die Internationalisierung dieser von Europa ausgehenden Strategie, einer Strategie, die sich in den konzertierten europäischen Stellungnahmen zum Nahostkonflikt schon seit längerem abzeichnete – und wozu etwa die Bekenntnisse der deutschen Politiker zu Israel immer nur Obertöne bilden, die diese Politik weicher klingen lassen. Ebenso auffällig ist, dass die BDS-Bewegung zwar in den USA und Westeuropa Fuß fassen konnte, in den unmittelbaren Nachfolgestaaten des Dritten Reichs aber nicht so recht salonfähig wird, selbst unter Linken, die sonst keine Scheu zeigen, ihren Hass auf Israel zu demonstrieren. Allzu schnell würden hier die Enkel an die Großeltern erinnern, die noch den ‚Judenboykott' organisierten oder mittrugen.

Es geht dabei – wie auch beim Tag des ‚Judenboykotts' im April 1933 – weniger um den unmittelbar ökonomischen Schaden, der hier angerichtet werden kann, wenn etwa von BDS gegen bestimmte Firmen, die in Israel investieren oder mit Israel Handel treiben, Kampagnen gestartet werden – dieser Schaden bleibt, wie die Dinge derzeit wenigstens stehen, eher gering –, als um eine Propagandaaktion, die den politischen Druck erhöhen soll. Anders daran ist, dass es vordergründig nicht um die Verfolgung und Ermordung von Juden geht, vielmehr um einen Kampf gegen ihren Staat, der selbst wiederum als ‚Jude unter den Staaten' imaginiert wird, und dass darum die Propaganda ohne die ständige Berufung aufs internationale Recht nicht auskommt. Israel wird als der einzige Staat attackiert, dessen bloße Existenz das internationale Recht verletze: Was auch immer dieser Staat zu seiner Sicherung unternimmt, gilt als ‚violations of international law'.

Auch die Strategie der Zwei-Staaten-Lösung beruft sich natürlich aufs Völkerrecht, aber hier stand und steht man vor dem Dilemma, dass mit dem internationalen Recht für einen Staat zu argumentieren, der gar nicht existiert, an gewisse Grenzen stößt, da doch Subjekte dieses Rechts immer noch in erster Linie anerkannte Staaten sein müssen (trotz solcher Phänomene wie sie der Internationale Strafgerichtshof

2 http://www.timesofisrael.com/vassars-sjp-sort-of-apologizes-for-anti-israel-nazi-cartoon/ (letzter Zugriff: 18. 6. 2014).
3 http://www.mindingthecampus.com/2014/05/the_bds_bullies_take_over/ (letzter Zugriff: 18. 6. 2014).

und diverse Tribunale darstellen). Diese Grenzen wurden mit der Anerkennung, die den palästinensischen Organisationen in der UNO zuteil wurde, zwar so weit als möglich hinausgeschoben, aber – und das ist der entscheidende Punkt –: Der Staat der Juden kann auf der Basis einer Zwei-Staaten-Lösung prinzipiell und von vornherein ideologisch nicht so vollständig in Frage gestellt werden wie auf der Grundlage der neuerdings in Aussicht genommenen ‚Ein-Staat-Lösung' – wonach letztlich Israel selbst zu dem palästinensischen Staat, zum Staat der palästinensischen Araber, werden soll, den die Zwei-Staaten-Lösung nur zusätzlich zu Israel will, sodass es eines zweiten Staats also gar nicht mehr bedürfte.

Darum sind Mahmud Abbas und die Funktionäre der Palästinensischen Autonomiebehörde durchaus gegen BDS. Sie unterstützen lediglich den Boykott israelischer Siedlungen. Die Aktivisten von BDS können ihnen nicht nur stets vorhalten, zu wenig radikal zu sein, sobald sie auch nur einen Schritt auf Israel zumachen, was sie ohnehin kaum tun, sie untergraben vielmehr die ganze Autorität der Behörde, weil sie den Staat, den sie leiten soll, nicht haben wollen. So erklärte auch Abbas den staunenden Reportern beim Begräbnis von Nelson Mandela, angesprochen auf BDS: Nein, seine Behörde unterstütze diese Bewegung nicht.[4] Und seine Sicherheitskräfte gehen sogar gegen BDS-Aktivisten vor, so etwa bei einem Gastspiel einer indischen Tanzgruppe in Ramallah, die diese Aktivisten verhindern wollten: Sie wurden verhaftet, was prompt Amnesty International auf den Plan rief, weil es sich doch hier um einen friedvollen und gewaltlosen Protest handle.[5] Abgesehen davon schaden natürlich Boykott, Deinvestment und Sanktionen vor allem auch den unmittelbaren ökonomischen Interessen jener Teile der Bevölkerung, die von der Autonomiebehörde politisch vertreten werden. Hier waltet noch eine Art Restvernunft, der aber selbst auch nur wenig zu trauen ist – nicht zuletzt angesichts der stets aufs Neue angebahnten Aussöhnung von Fatah und Hamas.

Omar Barghouti, eine Art Chefideologe der Bewegung, sagt zwar, BDS verhalte sich „neutral" zur Zwei-Staaten-Lösung, es handelt sich aber dabei, wie deutlich zu merken ist, um eine taktische Relativierung, um potentielle Anhänger nicht zu verschrecken und in irgendeinem Einvernehmen mit der Autonomiebehörde zu bleiben. Denn als seine eigene Auffassung, die er seit 25 Jahren vertrete, plädiert Barghouti in seinem Buch über BDS sogleich für die Lösung „eines säkularen, demokratischen und einheitlichen Staats für das historische Palästina auf der Grundlage von Gerechtigkeit und völliger Gleichheit von Muslimen, Christen, Juden … unabhängig von ihrer religiösen, ethnischen, nationalen, geschlechtlichen usw. Zugehörigkeit": „Die Zweistaatenlösung war nie moralisch und sie ist nicht länger in der Praxis erreichbar – sie ist unmöglich wegen der israelischen Kolonien und Kontrollstrukturen. Daher müssen wir uns in Richtung einer moralischeren Lösung bewegen, die jeden als gleich unter dem Gesetz betrachtet, ob es sich um jüdische Israelis oder Palästinenser handelt."[6] Es geht also um eine *moralische* Bewegung, und zwar eine, die ihr Ethos dem Rechtspositivismus abgewonnen hat: Man will, so das vordergründige Plädoyer, nichts zu tun haben mit religiösen Fragen, Religion sei als Privatsache zu verstehen; und damit wird auch der Antisemitismus unter der Hand zur Privatsache erklärt.

## II

Zum Rechtspositivismus gehört seit je das Schweigen über den Antisemitismus, er wird so gut verschwiegen, wie die Frage des Souveräns verleugnet. Darin nun ist Judith Butler die ungekrönte Meisterin und nicht zufällig avancierte sie zur eigentlichen Philosophin der ganzen BDS-Bewegung. (Auch Barghouti, der, 1964 in Qatar geboren, in Ägypten und Ramallah lebte und schließlich an der Columbia University und an der Universität Tel Aviv studierte, beruft sich emphatisch auf Butler.)

Das höchste Recht dieser neuen Rechtspositivisten, das alle anderen determiniert und, was die Sicherheit der Juden betrifft, ins Gegenteil verkehrt, ist natürlich das Rückkehrrecht für die palästinensischen Flüchtlinge. Ohne dieses höchste Recht würde ja die ‚Ein-Staat-Lösung' nachgerade das genaue Gegenteil bedeuten: So hat jüngst Caroline Glick, die bekannte Kolumnistin der *Jerusalem Post* ein Buch publiziert mit dem Untertitel *The One State-Plan*, worin sie dafür eintritt, dass Israel das Westjordanland vollständig integrieren soll, sodass die dort lebenden Araber also den Status von israelischen Staatsbürgern erhalten, ein

4 http://www.gatestoneinstitute.org/4334/palestinians-bds-trial (letzter Zugriff: 18. 6. 2014).
5 Ebd.
6 Omar Barghouti: Boykott – Desinvestment – Sanktionen. Die weltweite Kampagne gegen Israels Apartheid und die völkerrechtswidrige Besatzung Palästinas. Köln; Karlsruhe 2012, S. 152, 154.

Vorschlag, der in Israel und in den USA auch kontrovers diskutiert wird.

Die aus Palästina geflüchteten Araber sind – wie Stephan Grigat in seinem neuen Buch anmerkt – „neben den Sudetendeutschen die einzige Bevölkerungsgruppe auf der Welt, bei der sich der Flüchtlingsstatus quasi vererbt".[7] Diese Vererbung hängt aber hier nicht zuletzt auch damit zusammen, dass ihnen über Jahrzehnte hinweg in einzelnen arabischen Staaten der Bürgerstatus verweigert wurde, um sie gleichsam als Schwungmasse im Kampf gegen Israel behalten zu können. Darauf baut nun ebenfalls die Boykott-Bewegung auf: Durch das Rückkehrrecht für diese außerhalb Israels und der Westbank lebenden, palästinensischen Araber, der einstmals Geflüchteten und ihrer Nachkommen, erhält auch der propagierte ‚Staat für alle, für Christen, Muslime und Juden' seine eigentliche Bedeutung: Jüdische Souveränität, Souveränität, auf die Juden einen besonderen Anspruch haben, soll es überhaupt nicht mehr geben. Wie dieser Staat, in dem die palästinensischen Araber die Mehrheit bildeten, aussehen würde, wie es den Juden darin erginge, kann man sich ausmalen, wenn man beim Wort nimmt, was Butler zur Frage von Souveränität, Staat und Gewaltmonopol zu sagen hat.

Butlers Philosophie hat sich seit etwa zehn Jahren geradezu darauf kapriziert, „jüdische Souveränität"[8] in Frage zu stellen – ohne eben überhaupt noch einen Begriff von Souveränität zu haben. Es geht ihr darum, „wie eine Nation aussehen könnte, die sich von der Idee des Territoriums lossagt", darin sieht sie die eigentliche Perspektive der Emanzipation.[9] Eine solche Nation und Emanzipation ist heute natürlich der *Jihad*, man denke nicht nur an die sich zum Staat erklärende Terrorbande der ISIS, sondern ebenso an die iranischen Revolutionsgarden, die sich in ihren Aktivitäten von Anfang an von der Idee des iranischen Territoriums losgesagt haben, oder eben an Khomeini selbst, der dieses Territorium mitsamt der auf ihm lebenden Bevölkerung als bloßes Mittel zum Zweck, als Startrampe der islamischen Bewegung zur Zerstörung Israels und Eroberung der Welt offen deklariert hat.

Freilich bestreitet Butler, dass sie den *Jihad* damit den westlichen Theorietraditionen einfach implementiert. In ihrer Argumentation wirkt ihre Theorie zunächst nur wie eine Mixtur aus Hans Kelsen, Jürgen Habermas und Michel Foucault, gerade was die Verdrängung des Souveräns betrifft, aber eben mit antizionistischer Pointe, und die ist mittlerweile das Wichtigste für ihren durchschlagenden Erfolg. Sie sei, wie sie betont, für „Selbstbestimmung"[10], meint damit einerseits Selbstbestimmung jedes Volkes; setzt einen Begriff von Volk nur voraus, um aber den Juden ein besonderes Recht auf Selbstbestimmung, das sich doch aus der Geschichte der Verfolgung und dem gegenwärtigen Antisemitismus ergeben müsste, abzusprechen. Andererseits soll diese Selbstbestimmung auch für andere Völker durchaus keine Souveränität bedeuten: Butler ist für Selbstbestimmung, „solange wir darunter verstehen, daß kein ‚selbst', auch kein nationales Subjekt, unabhängig von einem internationalen Sozius existiert. Der Modus dieser Selbstbestimmung irgendeines Volkes ist, ungeachtet seines aktuellen staatlichen Status, nicht dasselbe wie die außergesetzliche Ausübung von Souveränität zum Zweck der willkürlichen Außerkraftsetzung von Rechten. Folglich kann es keine legitime Ausübung von Selbstbestimmung geben, die nicht durch eine internationale Konzeption der Menschenrechte bedingt und eingeschränkt ist, insofern diese den verbindlichen Rahmen für staatliches Handeln bereithält." Sie sei, sagt Butler, für die Selbstbestimmung der Palästinenser, „doch dieser Prozess müsste unterstützt und beschränkt durch internationale Menschenrechte vor sich gehen".[11] So hat sie keine Probleme damit, „die gegenwärtige Gestalt von Israel in Frage" zu stellen und „für ein wahrhaft demokratisches Israel/Palästina" einzutreten, schon 2003 versuchte sie, „eine bessere Form für dieses Staatswesen zu finden": „Eine Form, die beliebig viele Möglichkeiten einschließen könnte" – vor allem ein „Aufgehen Israels in einem größeren Israel/Palästina".[12]

Aber wer, welche Gewalt, garantierte, dass eine dieser beliebig vielen Möglichkeiten nicht die Vernichtung der Juden sein könnte? Diese Frage stellt sich Butler nicht nur nicht – denn: „Warum sollte es nicht stets für die Juden am besten sein, Formen der radikalen Demokratie zu befürworten, die das, was am besten ist, auf alles ausdehnen, seien die betreffenden nun jüdisch oder nicht"[13] –; sie leugnet vielmehr, dass

7 Stephan Grigat: Die Einsamkeit Israels. Zionismus, die israelische Linke und die iranische Bedrohung. Hamburg 2014, S. 19.
8 Judith Butler: Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Frankfurt am Main; New York 2013, S. 12.
9 Ebd. S. 172.
10 Judith Butler: Gefährdetes Leben. Frankfurt am Main 2005, S. 119.
11 Ebd. S. 119.
12 Ebd. S. 143 f.
13 Ebd. S. 134.

es einer solchen Gewalt bedarf, die jene Vernichtung der Juden verhinderte. Ihr ganzer Begriff von radikaler Demokratie läuft darauf hinaus, alles zu boykottieren, was sie als ein „Wiedererstehen einer gewalttätigen und selbstverherrlichenden staatlichen Souveränität" bezeichnet[14], und dieses Wiedererstehen sieht sie selbstverständlich in den USA von George W. Bush und in Israel unter Sharon und Netanjahu am weitesten getrieben.

Warum sie das tut, spricht sie selber indirekt an, wenn sie ihr Verhältnis zu den nichtjüdischen antizionistischen Aktivisten beschreibt: Sie wird offenkundig von der Angst getrieben, in den Augen der anderen Linken mit Israel identifiziert zu werden, weil sie jüdischer Herkunft ist.[15] Von diesen Linken geht offenbar ein stets wachsender Druck aus, dem Butler immer mehr nachgegeben hat, sodass sie schließlich zur Gallionsfigur der ganzen BDS-Bewegung avancierte. Niemand kann sie unverdächtiger repräsentieren als eine Jüdin.

Butler schöpft dabei das ganze antizionistische Potential des Rechtspositivismus aus und folgt letztlich der Logik dessen, was als Wahn vom Weltsouverän zu beschreiben ist.[16] Sei es die Rede vom *international socius* und davon, dass kein nationales Subjekt unabhängig von diesem Sozius existiere; oder die reine Ethik, auf die sie sich stützt – Barghouti wiederum spricht von „moralischer Lösung" –, und die im Politischen die Souveränität ersetzen soll: Ethik bedeutet hier nichts anderes mehr als die Entwaffnung der Juden zu dem Zweck, sie ihren potentiellen oder realen Verfolgern auszuliefern.

Vor einer solchen Ethik schrecken selbst Noam Chomsky und Norman Finkelstein zurück: Sie werfen der BDS-Bewegung vor, den langjährigen internationalen Konsens einer Zwei-Staaten-Lösung, die entlang der Grenzen von 1967 erfolgen sollte, nicht zu akzeptieren und damit den Interessen der Palästinenser eher zu schaden als zu nützen. Entweder Chomsky und Finkelstein haben nicht verstanden, dass mit dieser neuen Strategie in bestimmten Milieus eben viel erfolgreicher Propaganda gegen Israel betrieben werden kann – oder Chomsky und Finkelstein haben, wie unglaublich auch immer das klingen mag, noch einen Rest von Solidarität mit Israel, den sie hier fast schon *contre cœur* verteidigen: So warnte etwa Finkelstein 2012 in einem Interview tatsächlich davor, dass BDS mit seiner ‚Ein-Staat-Lösung' die Zerstörung Israels bedeute. Welche Proteste daraufhin auf ihn niederhagelten, kann man auf der Homepage von *Al Jazeera* nachlesen.[17] Mit rückhaltloser Offenheit hat er den Sinn der Bewegung ausgeplaudert: „They think they're being very clever. They call it their three tiers ... We want the end of the occupation, we want the right of return, and we want equal rights for Arabs in Israel. And they think they are very clever, because they know the result of implementing all three is what? What's the result? You know and I know what's the result: there's no Israel. Because, if we end the occupation and bring back six million Palestinians and we have equal rights for Arabs and Jews, there's no Israel." Finkelstein selbst insistierte darauf, dass die Zwei-Staaten-Lösung „the only outcome supported by international law" sei.[18]

## III

Mit BDS scheint in der Tat eine neue Qualität politischer Heuchelei erreicht. Wie selbstverständlich beruft sich die Aggression gegen Israel auf Völkerrecht und Menschenrechte: „Palästinensische Zivilgesellschaft ruft zu Boykott, Investitionsentzug und Sanktionen gegen Israel auf, bis es internationalem Recht und den universellen Prinzipien der Menschenrechte nachkommt ... und zur Gänze den Maßstäben internationalen Rechts entspricht ...", heißt es auf der Schweizer Homepage von BDS, und in einer Ankündigung einer Wiener BDS-Veranstaltung steht zu lesen: „Würde heute ein Ende der Besatzung über der Westbank und Al-Quds, sowie ein Ende der Belagerung des Gazastreifens von Israel im Zuge einer Einigung umgesetzt werden, würde dies noch lange nicht die reale Lebenssituation der meisten PalästinenserInnen ändern. In den Verhandlungen über ein mögliches Ende der Besatzung wird seit dem Osloer Prozess das individuelle Recht der vertriebenen und/oder geflüchteten PalästinenserInnen auf ihre Rückkehr ignoriert und verwehrt. Der Grund: Weil sie keine Jüdinnen und Juden sind. Ein Ende der Besatzung würde zudem nicht automatisch die rassistischen Sondergesetze gegen die palästinensischen StaatsbürgerInnen Israels aufheben." Welche das wären, wird im nächsten Satz deutlich: „Ihre Ansprüche auf während der *Nakba* verlorenes Eigentum, ihre Zugangsmöglichkeiten zu

14 Ebd. S. 121.
15 Ebd. S. 145.
16 Siehe Gerhard Scheit: Der Wahn vom Weltsouverän. Zur Kritik des Völkerrechts. Freiburg 2009.
17 http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2012/02/2012227111759385177.html (letzter Zugriff: 18. 6. 2014).
18 Ebd.

Einrichtungen des israelischen Staats usw. sind limitiert oder werden zur Gänze verwehrt. Der Grund: Weil sie keine Jüdinnen und Juden sind. Zusätzlich sind die heutigen Kolonisierungsprojekte in den besetzten Gebieten, die Siedlungen, nicht mehr Verhandlungsgegenstand einer Friedenslösung. Sie sind mit ihren Universitäten und Industriezonen Teil der an den Weltmarkt angebunden israelischen Wirtschaft, inklusive ihrer wenigen palästinensischen Billigarbeitskräfte."[19] Das heißt: die Zwei-Staaten-Lösung wäre auch nur ein kolonialistisches Projekt, das Israel als Kolonialmacht bestätigte – und Israel gilt nicht nur als irgendeine Kolonialmacht, sondern als deren Inbegriff. Auf diese Weise wird das Image, das Südafrika so lange hatte, umstandslos auf Israel übertragen.

Da wird auf „völkerrechtlich verbriefte Grundrechte" gepocht, die Palästinenserinnen und Palästinenser haben: Sie bestehen, wie man erfährt, im Wesentlichen aber darin, den israelischen Staat zu zerstören, indem man dessen Verfassung, die einzige, die Israel hat, außer Kraft setzt, eben das *Law of Return*, wonach exklusiv jeder Jude das Recht besitzt, in Israel einzuwandern. Diese Verfassung war und ist die zionistische Antwort auf den Antisemitismus. Vor ihrem Hintergrund hat die Beschränkung der Einwanderung, die also hier nur Nichtjuden betrifft, von vornherein einen bestimmten, nicht verallgemeinerbaren Inhalt. Jeder Staat sichert durch Exklusion seine Existenz, je nach historischer Situation wird darum die Einwanderung mehr oder weniger beschränkt und reguliert. Wer die Aufhebung und nicht bloß eine elastischere Handhabung solcher Exklusion fordert, sollte sich darüber im Klaren sein, dass er die Existenz des Staats selbst in Frage stellt. Im Fall von Israel ist dem jedoch etwas vorausgesetzt – und das ist das Entscheidende für jeden, der mit Israel solidarisch ist: Weil dieser Staat Antwort auf den Antisemitismus ist, bedeutet auch die Exklusion, dass es sich nicht nur um die Existenz dieses Staats als solchen, als Staat im Allgemeinen, sondern immer zugleich und zuallererst um das Leben und die Existenz der Jüdinnen und Juden selbst handelt. Vor dem Hintergrund dieser ‚Verfassung' des *Law of Return* ist es einerseits unvermeidlich, dass die nichtjüdischen Einwanderer in bestimmter Hinsicht immer einen anderen Status haben als die jüdischen, so wie es andererseits zugleich notwendig ist, im Inneren auch dieses Staats – weil er im Interesse seiner Gründer, Repräsentanten und der Bevölkerungsmehrheit als Staat der *rule of law* fundiert sein soll – die Gleichheit aller seiner Bürger, der jüdischen und nichtjüdischen anzuerkennen. Die Durchsetzung der Gleichheit kann aber niemals unabhängig von der Sicherheitsfrage geschehen, die sich eben durch Antisemitismus und Antizionismus anders stellt als bei jedem anderen Staat. Aus diesem in Israel selbst unaufhebbaren Gegensatz – aufhebbar wäre er nur, wenn der Antisemitismus verschwunden wäre – resultiert manche Ungerechtigkeit, die BDS-Aktivisten als „rassistische Sondergesetze" und „Apartheid" phantasieren und sie dennoch genauer bloß als limitierte Zugangsmöglichkeit zu bestimmten Einrichtungen des israelischen Staats oder soziale Benachteiligung anzugeben vermögen, die als solche auch kaum jemand leugnen wird, der für Israel Partei ergreift. So werden bekanntlich israelische Araber nicht zum Wehrdienst eingezogen, was mit einigen sozialen Nachteilen verbunden ist, können sich aber freiwillig melden. Natürlich hüten sich die Freunde des Israel-Boykotts, die rechtliche und soziale Lage der arabischen Israelis mit der Lage der Araber in den benachbarten Ländern etwa zu vergleichen. Das tun aber die arabischen Israelis sehr wohl, wenn es ums Pragmatische und nicht ums Politische und Ideologische geht, und wissen genau, was sie an ihrer Staatsbürgerschaft haben.

Der Grundsatz, dass die Durchsetzung der Gleichheit und der *rule of law* niemals unabhängig von der Sicherheitsfrage geschehen kann, und diese Sicherheitsfrage ihrerseits immer auf die jüdische Herkunft und den Antisemitismus zurückverweist, gehört zum innersten Wesen der israelischen Gesellschaft. Was hier aber allein aufgezeigt werden soll, sind nur gewisse, unbedingt geltende Kriterien in der Urteilsbildung, deren sich sogenannte Israelkritiker – auch wenn sie die Phrase noch so oft aussprechen, dass sie das Existenzrecht Israels nicht in Frage stellen wollen – von vornherein zu entledigen trachten: Es geht und es kann nur gehen um ein fortwährendes Abwägen der rechtlichen Möglichkeiten der Gleichstellung aller israelischen Bürger mit den Bedingungen ständiger Bedrohung der Existenz des israelischen Staats als Zufluchtsstätte der Juden – eine Bedrohung, die in kaum bestimmbarer Anzahl durch den arabischen Teil seiner Bürger mitgetragen wird.

Das Völkerrecht aber, auf das man sich unter den Israelkritikern, die genau dieses Abwägen nicht zur Kenntnis nehmen, so gerne beruft, ist immer auch *per se* Abstraktion von der Notwendigkeit des Zionismus.

19 http://www.dar-al-janub.net/ (letzter Zugriff: 18. 6. 2014).

Und die palästinensischen Araber schreiben sie sich insofern auf ihre Fahnen, als sie ihr eigenes *Law of Return* erfinden, so wie schon die Bezeichnung der in Palästina lebenden Araber als ‚Palästinenser', die erst seit den 1960er Jahren allgemein üblich geworden ist, auslöschen soll, dass es die Juden in Palästina waren, die ursprünglich so genannt wurden. Wenn also schon die bloße Zuordnung des Namens Palästinenser als Volksbezeichnung für Araber aus dieser bestimmten Region darauf abzielte, dass die Juden in Palästina nichts zu suchen hätten, so hat nun das Recht zur ‚Rückkehr der palästinensischen Flüchtlinge' nach Israel diesen Wunsch in die Tat umzusetzen, indem es das israelische *Law of Return* unwirksam macht. Israel soll nicht mehr Staat der Juden sein; die zionistische Antwort auf die Tatsache, dass jeder Jude vom Antisemitismus betroffen ist, soll nicht mehr Grundlage dieses Staates sein. Eben diese Grundlage wird als rassistisch, als „Apartheid" denunziert. Die groteske Anspielung auf das südafrikanische Apartheid-Regime, die von Anfang an die BDS-Bewegung kennzeichnete, entlarvt sich selbst: Als wären die Weißen nach Südafrika gekommen, um vor der weltweiten Verfolgung der Weißen Zuflucht zu suchen.

Auch geht es den BDS-Aktivisten und dieser ganzen, von NGOs ausgeheckten palästinensischen Zivilgesellschaft natürlich gar nicht um die wirklichen Menschen, die sie als Palästinenser immerfort anrufen, sie sind ihnen nur Mittel zum Zweck – und etwa der Schweizer Gruppe gewiss weniger wichtig als der $CO_2$-Ausstoß beim israelischen Kartoffelanbau, über den es auf der eidgenössischen BDS-Homepage heißt: „Kartoffeln aus Israel: Eine ökologische und soziale Katastrophe. Wie jedes Frühjahr überschwemmen die Supermärkte den Markt mit importierten Neukartoffeln aus Israel. … Israelische Kartoffeln wachsen in der Wüste und werden im Gegensatz etwa zu Schweizer Kartoffeln … künstlich bewässert. … Solche Produkte tragen dazu bei, den Planeten zu zerstören."[20] Ob es das Engagement für völkisch verstandene Palästinenser oder für natürliche Schweizer Spät-Kartoffeln ist, es handelt sich immer zugleich um den ganzen Planeten, der vor Israel als dem Staat der Weisen von Zion zu retten wäre.

20 http://www.bds-info.ch/data/docs/KartoffelnMaerz2014_D_PL_BAkorr.pdf (letzter Zugriff: 18.6.2014).

## IV

Die BDS-Bewegung begann ganz bewusst ihre Arbeit am ersten Jahrestag des Urteils des Internationalen Gerichtshofs zu den israelischen Sperranlagen, der sogenannten Mauer. 2004 hatte nämlich der Gerichtshof in Den Haag in einem von der UN-Vollversammlung in Auftrag gegebenen Gutachten geurteilt, dass Israel mit dem Bau der Anlagen gegen Völkerrecht verstoße.

Der Gerichtshof hätte nach Maßgabe des Völkerrechts freilich ebenso gut urteilen können, dass die israelische Regierung damit nur den Staat vor Terrorismus verteidige; dass es sich nach UN-Charta Artikel 51 um eine Anlage zur Selbstverteidigung handle. Der IGH argumentierte aber, dass Angriffe auf Israel von Gebieten aus erfolgten, eben dem Westjordanland, über die Israel doch die Kontrolle habe, und das Selbstverteidigungsrecht folglich *nicht* anwendbar sei. Israel entgegnete, dass schon in der Tatsache, dass es zu Attentaten kommt, der Beweis liege, dass hier keine ausreichende Kontrolle vorhanden und möglich sei, und dass außerdem viele der Attentäter auch aus Gebieten mit palästinensischer Verwaltung stammten. Die Anlage entspricht also beiden Bedingungen des Artikel 51 für eine rechtmäßige Selbstverteidigung: militärische Notwendigkeit und Verhältnismäßigkeit.

Beide Lesarten können sich auf das internationale Recht berufen, es fragt sich also nur noch, wer die Souveränität hat, hier zu entscheiden, was Recht ist und was nicht. Ein Gerichtshof hat sie aber nur dann, wenn hinter ihm ein Souverän steht, hinter dem Internationalen Gerichtshof in Den Haag steht aber kein Souverän, sondern der internationale Sozius, den es nirgendwo gibt als im Hirn der Ideologen.

Was geschah? Im Sicherheitsrat der UNO wurde das Urteil, dass Israel gegen das Völkerrecht verstoße, durch die USA verhindert; und eine Woche später nahm im Gegenzug die UNO-Vollversammlung eine Resolution mit 144 gegen vier Stimmen bei zwölf Enthaltungen an, die verlangt, dass Israel den Bau „stoppt und rückgängig macht". Im Unterschied zu einer Sicherheitsratsresolution ist diese Resolution zum Glück aber eben nicht völkerrechtlich bindend. Was auch immer Letzteres konkret bedeuten mag, gäbe es nicht den Sicherheitsrat, der noch immer die Spuren des einstigen Kriegsbündnisses gegen Nazideutschland trägt und dafür sorgt, dass die Hegemonie der USA *noch* wirksam ist, die hier *noch* das Schlimmste verhindern kann, wenn es um die Auslegung und Umsetzung des internationalen Rechts geht, die UNO

wäre ein reines Propagandainstrument der Israelfeinde. Wie wichtig die Sperranlagen sind, hat im Übrigen der signifikante Rückgang der Terror-Attacken genugsam gezeigt. Die USA sind nicht der Weltsouverän und waren es niemals, weil es einen solchen nicht geben kann, aber sie können als mächtigster Hegemon verhindern, dass die UNO ohne Widerspruch zu dem aufhetzen kann, was der Wahn vom internationalen Sozius ausspinnt.

Wer aber glaubt, dass ein Weltsouverän über der Staatenwelt möglich wäre, so wie es den Souverän über der Bürgerwelt gibt, der wird kaum der Versuchung widerstehen, die einzelnen Staaten als Völker oder Religionsgemeinschaften zu substanzialisieren, die UNO wiederum als deren Gemeinschaft sich auszumalen und die Menschenrechte tendenziell in Rechte von nationalen Gruppen und religiösen Kollektiven aufzulösen. Genau das ist bei den BDS-Aktivisten der Fall, sobald sie sich auf die Menschenrechte der palästinensischen Araber berufen. Schon in Hitlers *Mein Kampf* steht bekanntlich die Parole: „Menschenrecht bricht Staatsrecht!"

Klarheit über das Verhältnis zwischen Souveränität und Recht – darüber, dass es zwischen Staaten Recht in eben diesem Sinn nicht geben kann, wie es zwischen den Bürgern eines Rechtsstaats tatsächlich existiert –, bedeutet jedenfalls auch Klarheit in den Angelegenheiten der Menschenrechte: Ist ein Mensch kein Staatsbürger, das heißt: wird er keinem Souverän zugerechnet, dann ist es auch um seine Rechte geschehen. In den rechtsfreien Raum zwischen den Staaten gestoßen, gilt er als Freiwild, seine Staatenlosigkeit ist „wie eine Aufforderung zum Mord" (Hannah Arendt). Eine Aufforderung zum Massenmord, und hier ist über Hannah Arendt hinauszugehen, wird aus dem Status des Staatenlosen jedoch allein, wenn diese Staatenlosen, nicht eigentlich als ‚Volk', wie die Palästinenser, sondern als ‚Gegenvolk', wie die Juden, identifiziert werden: Diese Staatenlosen stehen dann für Negation jedes anderen Volks und jeder Religion, für die Weltverschwörung gegen die Völker und die Religionen, seien das nun die Deutschen oder die Araber oder die Muslime. Auserwählt, die Staatenlosigkeit zu verkörpern, von der die Menschenrechte schweigen, sehen sich Jüdinnen und Juden.[21] Und gründen sie dann doch einen Staat, so kann das kein echter, organisch gewachsener, sondern nur ein unechter, ein ‚künstliches Gebilde' sein, wie die Kartoffeln, die sie anbauen. Die Künstlichkeit zeige sich in der Gewalt, die angewandt werden muss, um ihn zu gründen und aufrechtzuerhalten. Man stelle sich das höhnische Gelächter von Thomas Hobbes vor, wenn ihm jemand gesagt hätte, ein Staat dürfe nicht künstlich sein und auf Gewalt beruhen, für ihn war der Staat selbst der Inbegriff der Künstlichkeit und eben dazu da, die Gewalt zu monopolisieren.

Auf Israel wird darum projiziert, was man am Wesen des Staats nicht wahrhaben will, verdrängt und darin verklärt, weil man sich mit ihm unmittelbar als Nation und Religionsgemeinschaft identifizieren und ihn in dieser Unmittelbarkeit sogar aufheben möchte; so wie auf das Finanzkapital, das immer schon mit Judentum wahnhaft in eins gesetzt wurde, projiziert wird, was man am Kapitalverhältnis nicht will, die abstrakte Seite der Ausbeutung und Erniedrigung. Antisemiten wollen lieber konkret und schrankenlos die Menschen ausbeuten und erniedrigen, so wie Antizionisten am liebsten, ohne von einem Gewaltmonopol gehindert oder wenigstens gebremst zu werden, über die Juden herfallen würden.

Die erste Wiener BDS-Veranstaltung, die im Mai 2014 stattfand, wurde denn auch von einem Verein namens *Dar al Janub* organisiert – hervorgegangen aus der Gruppe *Sedunia*, die 2003 eine Gedenkveranstaltung zum Novemberpogrom 1938 mit Gewalt zu verhindern trachtete.

21 Siehe Gerhard Scheit: Jargon der Demokratie. Über den neuen Behemoth. Freiburg 2006, S. 87 – 98.

## „Haz patria, mata un Judío"

## Leben im Sozialismus des 21. Jahrhunderts: Ein Interview über Venezuela mit Sascha Kählß

Das Interview fand im August 2014 in Wien statt, die Fragen stellten Ljiljana Radonić und Gerhard Scheit.

*Du warst von 2010 - 2013 in Venezuela, warum hast du das Land jetzt verlassen, obwohl du, wie du andeutest, eigentlich gerne dort gelebt hast?*

Es war mir nicht mehr möglich, dort zu leben und zu arbeiten. Der Alltag war schon viel zu beschwerlich und viel zu gefährlich geworden; zum einen jeden

Tag stundenlang Schlange stehen, um den Einkauf zu erledigen; die Auswahl an Produkten war schon 2010 sehr limitiert, aber 2013 fehlten dann auch schon Grundnahrungsmittel und Hygieneprodukte. Man wartet erst Stunden, um in den Supermarkt hineinzukommen, um dann festzustellen, dass es in den Regalen nichts gibt. Das trifft alle, aber in einem unterschiedlichen Ausmaß. Für Kinder, Alte und Kranke kann der Mangel an bestimmten Nahrungsmitteln gesundheitliche Konsequenzen nach sich ziehen, der Mangel an Medikamenten oder sauberen Operationsutensilien in Krankenhäusern auch den Tod bedeuten.

Personen, die Zugang zum gestützten Regierungs-Dollar haben und unter anderem mit dem parallelen Wechselkurs ihr Geld machen, können sich die Produkte auch zu horrenden Preisen problemlos leisten. Eine typische venezolanische Spezialität rund um die Weihnachtszeit ist die *Hallaca*, deren Herstellung sehr zeit- und arbeitsintensiv ist, und wer sie nicht selbst zu Hause macht, kauft sie auf der Straße; heuer für rund 120 Bolivar das Stück, das sind umgerechnet 14,70 Euro und der Mindestlohn beträgt 34 Euro, also fast ein halber Monatslohn für eine *Hallaca*. Oder ein Apfel für 11,10 Euro.

Chávez hat die alten Eliten durch eine neue regierungsnahe Schicht aus Unternehmern, Bankern, Funktionären, Militärs, Maklern und Importeuren ersetzt, die unter anderem von der staatlich kontrollierten Devisenwirtschaft leben, den *Boliburgueses* (Zusammensetzung aus Bolívar und Burgués). Der in Ungnade gefallene Ex-Finanzminister Jorge Giordani gab an, dass allein in den letzten beiden Jahren der Staat im Rahmen der Devisenkontrollen 20 Milliarden Dollar an Briefkastenfirmen oder Importunternehmen, deren Besitzer in Regierungskreisen verkehren, verteilt hat. Die schweizerische Bank UBS hat gerade 440 Konten von hohen Funktionären der staatlichen venezolanischen Erdölgesellschaft PDVSA rund um Ex-Ölminister Rafael Ramírez in der Höhe von 7000 Millionen Dollar eingefroren. Die beiden Präsidentenfamilien, die Familie von Nicolas Maduro und auch die Familie Chávez, die nach wie vor in der Präsidentenresidenz *La Casona* wohnt, verschwenden darüber hinaus täglich zwei Millionen US Dollar usw. usw. „Reichsein ist böse", sagte Chávez. Für die *Boligurgueses* gilt das aber nicht, nur für die anderen.

Zu Beginn der Studentenproteste 2014 erklärte Bildungsminister Héctor Rodríguez, dass es gar nicht Ziel der Regierung sei, die Armen aus der Armut zu befreien, denn dann würden diese unweigerlich zur Opposition überlaufen, und Gouverneur Tareck El Aissami meinte, je ärmer das Volk sei, umso loyaler stünde es zur Revolution und umso mehr Liebe hätte es für Chávez.

*Und Leute, die das nicht schaffen und denen das Geld fehlt?*
Es gibt noch ‚fliegende Händler', kleine Privatunternehmen, Bauern, die hauptsächlich Gemüse und Obst von ihren LKWs verkaufen und den *Mercal*, ein staatliches Lebensmittelunternehmen, das Chávez 2003 eingeführt hat. Dafür werden vom Staat extrem subventionierte Waren ins Land importiert, meist abgelaufene Waren oder von minderer Qualität aus China oder den befreundeten Nachbarstaaten. Es gibt aber auch Arme, die diese Märkte nicht in Anspruch nehmen, wegen gesundheitlicher Bedenken oder weil sie aus Prinzip von dieser Regierung nichts haben wollen. Zudem ist der Zugang auch limitiert; die Chavistas schauen da schon, dass ‚ihre Leute' versorgt werden. Chávez hat die soziale Kontrolle mit Hilfe der Kubaner und einem technischen Kontrollapparat mit Identitätsausweis (*Cédula de Identidad Venezolana, CI*) und elektronischer Fingerprintidentifikation perfektioniert – selbige CI und Fingerprintdetektoren werden übrigens auch zur Abgabe der Stimme bei Wahlgängen verwendet und für die Einschreibung in die *Missiones*, die Sozialprogramme. Um die soziale Kontrolle sorgen sich auch die *Círculos bolivarianos*, Nachbarschaftsräte, die 2001 von Chávez gegründet, auf den Maximo Lider und Patria eingeschworen wurden, mit 2,3 Millionen Mitgliedern für „Vertiefung und Ausweitung der Revolution" sorgen und bereit, für diese ihr Leben zu opfern. „Wer diesen Kampf nicht mitträgt, ist ein Verräter", hat Chávez bei der Angelobung der bolivarianischen Zirkel 2001 gesagt. Für sie sind Einschüchterung, Gewalt und Terror zur Durchsetzung ihrer Ziele legitim. Dann gibt es auch noch die *consejos comunales*, *Comités de Luchas Populares*, *Grupos de choque*, die über mehr Waffen verfügen sollen als das reguläre Militär, sich selbst als ‚soziale Kollektive' verstehen, wie beispielsweise die marxistisch-leninistische *Tupamaro*, *La Piedrita*, *Alexis Vive*, *Juan 23* oder wie auch immer sie heißen, und ähnlich anarchisch wie die SA im Nationalsozialismus agieren. Chávez hat über sie gesagt, sie sehen weniger wie Revolutionäre aus, mehr wie Terroristen, um auch gleich dahinter eine Verschwörung, eine Unterwanderung durch die CIA zu vermuten. Aus diesen Reihen kam massive Kritik an Chávez selbst und dem Machtapparat, den er aufgebaut hat, sowie an der noch massiveren

Korruption, der immer weiter ansteigenden Gewalt, den katastrophalen Missständen in den venezolanischen Gefängnissen, nichtsdestotrotz sind auch sie Chavistas.

Auch Lina Ron, die aus einem dieser *Comités de Luchas Populares* kam. Sie erlangte Bekanntheit, als sie mit dem von ihr angeführten Zirkel die Attentate von 9/11 auf der Plaza Bolívar in Caracas ‚feierte' und amerikanische Fahnen verbrannte. „Con Chávez todo, sin Chávez plomo" („Mit Chávez alles, ohne Chávez Blei[kugeln]"). Die „unkontrollierbare" Ron, wie Chávez sie nannte, das „hässlichste Gesicht" der Revolution, sagte über sich, auch noch nachdem sie vom Comandante ein wenig ins Abseits gestellt wurde, sie wäre „mehr revolutionäre Chavista als je zuvor".

2005 hat Chávez auch noch die *Milicia* (wieder-) gegründet, erst für die ‚Nachbarschaftsordnung', später für die Verteidigung von territorialen, ökonomischen und politischen Zielen der Revolution, unter dem Kommando der *Fuerza Armada Nacional Bolivariana* (FAN). Die Miliz hat in etwa 150 000 Zivilisten bewaffnet. 2012 wollte Chávez noch ein Panzer-Bataillon innerhalb der *Milicia Nacional Bolivariana* gründen.
Die Miliz übernimmt zusammen mit dem Militär rund um Wahlgänge auch ‚ergänzende' Arbeiten. Bei den letzten Wahlen waren laut Regierungsangaben rund 120 000 Soldaten und 50 000 Milizionäre, *el pueblo en armas*, im Einsatz. Zuvor haben Militär und Milizen die Verteidigung der Wahlprozesse gemeinsam trainiert, um die Stabilität der boliviarianischen Revolution zu garantieren.

Als im April 2013 der *Consejo Nacional Electoral (CNE)*, der nationale Wahlrat – ein zentrales Organ der Revolution – Nicolas Maduro zum knappen Wahlsieger kürte, kam es zu den ersten großen Protesten seitens der Opposition. Vor allem Studierende gingen auf die Straße. Sie errichteten Protestcamps und forderten eine Überprüfung des gesamten Wahlprozesses. Maduro hatte diese Revision vor den Präsidenten der ALBA zugesichert, dann aber einfach nicht durchgeführt. Die Proteste gingen weiter und die Studierenden in den Protestcamps in Caracas, aber auch im Landesinneren, wurden dann von Milizen auf Motorrädern und Lastwägen, geschmückt mit Wahlplakaten von Maduro, mit Steinen und Flaschen beworfen und beschossen, und zum Teil schwer verletzt.

*Das heißt, die Motorräder sind typisch für die Milizen? Das erinnert an die Basij im Iran.*
Jein. Das muss nicht sein, das Motorrad ist auch klassisches Fortbewegungsmittel im Alltag, aber auch sehr beliebt bei den bewaffneten Gruppierungen. Wobei für die Niederschlagung der aktuellen Studentenproteste von 2014 Fachleute aus dem Iran eingeflogen worden sein sollen, um den Venezolanern zu zeigen, wie man das richtig macht. Das läuft dann unter dem Begriff ‚kulturelle Abkommen' zwischen Venezuela und dem Iran.

*Du hast im Vorfeld des Interviews auch die allgemeine Sicherheitslage als Grund dafür genannt, dass du Venezuela verlassen hast...*
Ja, das ist richtig. Caracas ist die gefährlichste Hauptstadt der Welt. In Venezuela wurden allein im Jahr 2013 25 000 Menschen ermordet, über 200 000 seit Beginn der Revolution, die Mordrate ist um 444% höher als zuvor. 200 000 Tote in einem Land, das sich nicht im Krieg befindet, 200 000 ermordet im antiimperialistischen Frieden!

In der Nacht ist es natürlich am gefährlichsten, aber man weiß de facto eigentlich nie, wenn man das Haus verlässt, ob man wieder zurückkommt. In den Elendsvierteln ist es am schlimmsten, die Opfer sind vor allem männliche Jugendliche zwischen 12 und 25 Jahren in den *Barrios*. Da wird man für wenige Bolivar oder ein Handy überfallen oder erschossen. Es gibt zahlreiche Opfer, oft auch Kinder, die von Querschlägern, also ‚verirrten' Kugeln getötet werden, oder aber wegen Fehden zwischen den Banden, beleidigter Ehre, Rangordnungen, die so ‚ausgemacht' werden.

Ausländer sind was Besonderes: Auf der einen Seite wäre das ein beliebtes Angriffsziel, weil vermutet wird, dass sie Geld haben, andererseits soll es aber schon sehr früh ‚von ganz, ganz oben' die Anweisung gegeben haben, dass Touristen ‚tabu' sind und die Regierung es nicht wünscht, dass diese Opfer von Gewaltverbrechen werden sollen.

Dann gibt es noch die *sequestro expres*, also die ‚Blitzentführungen'. Meist in den Abend- oder Nachtstunden wird das Opfer mit Autos oder Motorrädern umstellt, die Täter, schwer bewaffnet, fahren mit dir zum nächsten Bankomat und wollen, dass du von allen Bankomat- und Kreditkarten, die du besitzt, das Maximum abhebst. Die Zahl der Opfer bei den *sequestros* lässt sich nur vage schätzen, denn nur in Ausnahmefällen werden diese bei der Polizei angezeigt, da Polizisten oder auch Militärs an den Verbrechen vielfach direkt beteiligt sind oder sich bestenfalls von den Tätern schmieren lassen.

*Es ist nicht so, dass die Milizen oder diese Basisgruppen ihre Hoheit in Anspruch nehmen und sagen: wo wir sind, darf kein anderer rauben?*
Ja, das gibt es auch. In der Hoheitszone der Tupamaros auf den Hügeln des *23 de Enero* wird beispielsweise der Drogenhandel nicht toleriert und wer dann ein Mädchen vergewaltigt, der wird exekutiert. Das sind kommunale Mächte innerhalb des Chavismo.

*Wie ist das Verhältnis der Milizen zur Polizei?*
Es gibt regionale und bundesstaatliche Polizei. In Regionen, in denen die Opposition an der Macht ist, verhält sich die Straßenpolizei anders. Da ist zumindest die Gefahr nicht so groß, dass die Polizei dich ausraubt, was in anderen Gegenden selbstverständlich ist.

Die *Guardia Nacional* soll während der Proteste der Studierenden im Februar 2014 den bewaffneten Gruppen den Rücken freigehalten haben, damit sie mit den Motorrädern in die Demos fahren und auf die Studierenden schießen können. Bei den Protesten sind ja über 40 Demonstrierende erschossen worden, einige der Ermordeten sollen aber auch direkt auf das Konto der *Guardia Nacional* gehen.

In der *Gazetta Nacional*, dem Amtsblatt, wurde jetzt auch die Gründung von *Fuerzas de Choque* als neuer Arm der *Fuerzas Armadas* nach mussolinischem beziehungsweise kubanischem Vorbild angekündigt. Auch sie sollen helfen, die interne Sicherheit des Landes zu gewährleisten. Das ist die Ankündigung, den Terror auf den Straßen gegen die Zivilbevölkerung weiter auszudehnen.

*Das Gewaltmonopol zerfällt dort offenkundig auf allen Ebenen. Und diese Nachbarschaftsräte erscheinen dabei als organisierter Angriff auf die Privatheit. Die soziale Kontrolle garantiert, dass es keine Anonymität mehr gibt?*
Einerseits gibt es da von vornherein die Offenheit der Leute im Alltag, man will einfach vom anderen etwas wissen, woher er kommt etc., und das ist ja nicht unbedingt problematisch. Negativ und gefährlich wird es aber andererseits durch diese politische Konstellation, die das Private überhaupt beseitigen möchte, eigentlich schon beseitigt hat.

Mit kubanischem Know-how soll die 2003 von Chavez gegründete *Mission Identidad* nicht nur genützt worden sein, um 3 Millionen Pässe an Kubaner und Mitglieder radikaler Gruppen zu vergeben, so ein ehemaliger Mitarbeiter des venezolanischen Innenministeriums, sondern eine immense Sammlung an privaten und sensiblen Daten, IT-Daten – Vermögenswerte, politische Einstellungen etc. – von Venezolanern in Havanna anzulegen und von dort auch das Wählerverzeichnis zu überwachen.

*Was wäre über das Geschlechterverhältnis unter solchen Bedingungen zu sagen?*
Von Lina Ron haben wir schon gesprochen, es gibt aber darüber hinaus sehr viele ‚starke Frauen' in der PSUV, beispielsweise die vier Rektorinnen des *Consejo nacional electoral (CNE)*, der Wahlbehörde. Chávez' Tochter, Maria Gabriela, ist jetzt die Vertreterin Venezuelas bei der UN und in den diversen Basisorganisationen spielen Frauen oft eine zentrale Rolle.

Aber auch in der Opposition: María Corina Machado hatte das Abgeordnetenmandat mit den meisten Stimmen bei den Parlamentswahlen 2010. Nachdem sie vor der OAS über Menschenrechtsverletzungen in Venezuela sprach, wurde ihr das Abgeordnetenmandat entzogen und auch sie wird vermutlich früher oder später, wie Leopoldo López und andere Oppositionelle als politische Gefangene im Gefängnis landen.

Frauen und Männer sind in der ‚Revolution' gleichgestellt, ob sich das bei der Bezahlung auswirkt, weiß ich nicht. Das ‚Splitting' wurde eingeführt und wird auch in offiziellen Schriften, Gesetzestexten, Reden etc. verwendet, oftmals aber auch falsch.

*Und du hast erzählt, es gibt so viele Brust-OPs?*
Ja, dafür ist Venezuela berühmt und es ist auch nicht so teuer, auch ärmere Leute leisten sich das und andere reisen extra aus dem Ausland dafür an. Der 15. Geburtstag etwa ist irrsinnig wichtig, sozusagen der Eintritt in die Gesellschaft. Da wird ein wirklich großes Fest organisiert, in das meistens mehr Geld hineingesteckt wird als in eine Hochzeit. Das feiern alle Venezolaner groß, Arme und Reiche, Katholiken wie Juden, das ist eine venezolanische Tradition. Und früher hat man danach vielleicht einen kleineren Urlaub im Landesinneren gemacht, oder Reichere sind nach Miami geflogen, manche jüdische Familien nach Israel. Heute bekommen die Mädchen einen neuen Busen zum 15. Geburtstag. Das ist völlig anerkannt, auch sehr populär in ärmeren Schichten, verbessert ja auch die Chance am Arbeits- und vor allem am Heiratsmarkt. Es scheint aber, dass durch die Knappheit bald nur mehr ganz wenige Reiche sich die medizinisch geprüften Marken-Busen leisten können werden, der Rest bekommt dann billige, angeblich gesundheitlich bedenkliche Trash-Brüste aus China. No boobies, no revolution?

*Rechnest du damit, dass das System längerfristig zusammenbricht?*
Ich habe vor einem Jahr gesagt, es wird in einem Jahr zusammengebrochen sein. Ich bin jetzt viel pessimistischer, das kann auch noch ein zweites Kuba werden. Es gibt von außen keinen Druck und eigentlich profitieren, außer jenen Venezolanerinnen und Venezolanern, die sich nach Freiheit, Demokratie und Sicherheit sehnen, alle andern von den desaströsen Zuständen. Die Nachbarstaaten bekommen Milliarden Öl-Dollar und können darüber hinaus noch ihre Waren zu guten Konditionen in Venezuela absetzen. Bolivien, Ecuador, Nicaragua, die Liste der unmittelbaren Nutznießer aus Erdölrenditen ist sehr lang. Dafür kritisiert man dann Mangelwirtschaft, Sicherheitslage, Pressefreiheit in Venezuela nicht, sondern kopiert gern Schritt für Schritt das kubanisch-venezolanische Regime im eigenen Land. Und aus Dankbarkeit für die Petro-Dollars werden die Mitgliedsstaaten der *CARICOM* und der *ALBA* Venezuela jetzt in den Sicherheitsrat der Vereinten Nationen wählen. Kuba, Syrien, Iran, Russland, Weißrussland, Nord-Korea ... haben dann ihren sicheren Vertreter. In den USA sind es wenige (republikanische) Abgeordnete, wie Marco Rubio, die sich für Sanktionen gegen das Regime einsetzen und bislang an (einigen) demokratischen Abgeordneten gescheitert sind. Bereits Chávez hatte viele Millionen Petro-Dollar erfolgreich in US-Lobbygruppen investiert und die sind jetzt auch noch sehr aktiv.

Neben dem Terror, den die Milizen oder die ‚ganz normale Chavista' ausüben, kommt dann auch noch die Kontrolle durch zigtausende Kubaner, die einen großen Teil des Gesundheitswesens, aber auch *SAIME*, die Einwanderungsbehörde kontrollieren, zusätzlich sollen noch etwa 4000 Agenten des kubanischen Geheimdienstes G2 dafür sorgen, mögliche Regimegegner auszumachen.

*... die venezolanische Art des Outsourcing von Souveränität.*
Was bleibt, ist die Emigration. 1,6 Millionen Venezolaner haben seit der Machtübernahme von Chávez das Land verlassen. Wer irgendwie kann, geht. Emigrieren können zumeist Leute mit guter Bildung. Wenn es aus ökonomischen oder auch anderen Gründen nicht möglich ist, dass die ganze Familie emigriert, dann werden die Kinder und Jugendlichen zum Studieren ins Ausland geschickt. Die kommen dann aber auch nicht mehr zurück und natürlich darf man auch nicht die Traumata, die das Zerreißen vieler Familien bedeutet, vergessen.

Auch die jüdische Gemeinde ist in den letzten 15 Jahren dramatisch geschrumpft, auch wenn sich deren Vertreter da nie auf konkrete Zahlen festlegen wollen. Aber der Höchststand waren um die 25 – 30.000 Juden Ende der 1990er Jahre, und jetzt sind es nicht einmal 6000. Alle, die gehen können, gehen. Der Antisemitismus ist natürlich auch ein Grund für die Emigration.

*Damit kommen wir zum Hauptthema: Antisemitismus in Venezuela.*
Um es kurz zu machen und nicht jedes antisemitische Statement von Chávez zu kommentieren: Der argentinische Antisemit, Nazi und Holocaustleugner Norberto Ceresole überreichte Chávez zu dessen Amtsantritt 1999 mit „Caudillo, Ejército, Pueblo: La Venezuela del Comandante Chávez" das ‚ideologische Fundament' für das Regime. Dieses Werk ist bemerkenswert in der Abgrenzung zwischen dem Chavismo und den europäischen Post-Erster-Weltkrieg-Faschismen; statt Partei(en) und Institutionen und vor allem statt abstrakter Ideologie soll die physische Beziehung zwischen Volk, Armee und Führer das zentrale (Bindungs-) Element des Regimes sein.

Por/con el amor de Chávez, für und durch die Liebe zu/von Chávez. Darüber hinaus ist es kein Zufall, dass die Einleitung mit der „Judenfrage und dem Staat Israel" beginnt und welchen Stellenwert der Antisemitismus in der Folge einnimmt.

Einige der antisemitischen Äußerungen – „Juden als Christusmörder (und Mörder Bolivars)" in der Weihnachtsrede 2005; dass die Juden schlimmer wären als die Nazis, wenn Chávez gerade wieder in Teheran zu Besuch war; – wurden auch in den internationalen Medien bekannt. Viel zu wenig bekannt ist, dass es Überfälle auf Synagogen gab und Staatsterror gegen die jüdische Schule.

Ebenfalls kaum bekannt ist die Ausbreitung des Antisemitismus in den staatlichen und staatsnahen Medien. Praktisch täglich werden antisemitische Artikel, Karikaturen in *Stürmer*-Manier oder Antisemitismus in TV und Radiosendungen dem *pueblo* vorgesetzt. Die „Eigentümer Israels" wären auch die „Eigentümer" der venezolanischen Opposition, der befürchtete Antisemitismusvorwurf wurde vorwegnehmend mit dem Verweis, jene venezolanischen Juden, die mit der oppositionellen Verschwörung nicht im Bunde seien, mögen hervortreten und sich zu erkennen geben, abgeblockt.

Ziel dieser antisemitischen Rhetorik ist es, mit der Figur des Juden einen internen und externen Feind des Chavismo zu kristallisieren, einen Feind, der dann später auch als Fremdkörper aus der Nation – aus Chávez' neu geschaffener „Patria" – ausgeschieden werden muss.

Das Erschreckendste, was ich bislang auf den Straßen gesehen habe, war im Sommer ein Graffiti beim Ausgang der Metro-Station ‚Parque del Este' in Caracas. „Haz Patria, mata un judío", das heißt: „Schaffe Heimat, töte einen Juden". Im August 2014 regte ein chavistischer Parlamentsabgeordneter via Twitter an, Listen mit Namen, Adressen und Vermögen von Jüdinnen und Juden anzulegen. Androhung oder Ankündigung eines Pogroms?

*Was macht die Hizbollah in Venezuela?*
Sie soll einen Teil des Drogengeschäftes kontrollieren, einer nicht unerheblichen Einnahmequelle für die Hizbollah. Mit den iranischen Revolutionsgarden gibt es einen regen ‚interkulturellen Austausch', das heißt wirklich so, es soll gemeinsame Waffentrainings und Übungen geben, wie man einen Volksaufstand niederschlägt.

Einen Großteil dessen, was die Verbreitung des Antisemitismus betrifft, haben iranische ‚Kulturinstitute' übernommen, die darauf spezialisiert sind, Juden zu denunzieren und den Antisemitismus populärer zu machen.

Für die Hizbollah, für Syrer, Iraner und Libanesen, dient Venezuela auch dazu, neue Pässe zu erlangen. Eine zentrale Rolle scheint hier der bereits eingangs erwähnte Gouverneur Tareck El Aissami zu spielen. Er ist Venezolaner mit syrisch-libanesischem Background und hat selbst einmal die Emigrationsbehörde geleitet. Sein Vater, Carlos Al-Aissam, war der Leiter der irakischen Baath-Partei in Venezuela und nach Eigenangaben Taliban, sowie ein Fan Osama bin Ladens. Tareks Großonkel Shibli el-Aissami war prominenter Ideologe unter Saddam Husseins Regime. Zwischen 2008 und 2012 sollen wenigstens 173 venezolanische Pässe und Visa für Islamisten für die Einreise nach Kanada und die USA ausgestellt worden sein, darunter auch an Suleiman Ghani Abdul Waked, die rechte Hand Nasrallahs (Hizbollah).

Beim letzten Gaza-Krieg wollte Maduro, dem Beispiel Chávez' folgend, die jüdische Gemeinde mit der Androhung von Gewalt dazu nötigen, sich von Israel zu distanzieren, nach dem Motto: Wenn ihr hier Frieden haben wollt, müsst ihr euch von denen dort lossagen. Es gab jetzt aber auch wieder Proteste des Wiesenthal-Centers, weil Maduro ganz offen Partei für die Palästinenser ergriffen hat. Die Regierung hat im Juni eine *Petro Palestina* gegründet, schickt also Öl jetzt auch noch nach Palästina, aus Solidarität mit den armen Unterdrückten. Maduro hat, wie Erdogan, gesagt: Die Israelis sind schlimmer, Gaza ist schlimmer als Auschwitz. Und er hat eine neue Initiative, er bringt jetzt die armen gequälten palästinensischen Kinder nach Venezuela. Über Social Media bekommt man schon mit, dass die Venezolaner kein Verständnis dafür haben, Gaza mit Petro-Dollars aufbauen zu lassen, obwohl die eigene Bevölkerung Hunger leidet und keine Medikamente bekommt.

Es ist schwer zu sagen, wie tief der Antisemitismus tatsächlich verankert ist, wobei Antiamerikanismus und Antisemitismus nach 15 Jahren in chavistischen Kreisen wohl tatsächlich zur festen Überzeugung geworden sind. Die *Anti-Defamation League* hat eine Umfrage unter 100 Ländern veröffentlicht und da hat Venezuela etwas höhere Antisemitismus-Werte als Österreich, aber das scheint mir nicht glaubwürdig.

*Wir sollten auch noch auf die Opposition zu sprechen kommen …*
Wenn statt eines abstrakten Herrschaftsverhältnisses die ‚Liebe' der Klebstoff zwischen Führer und Untertanen ist – „Amor con amor se paga" („Liebe wird mit Liebe bezahlt"), so der Slogan in Chávez' letztem Präsidentschaftswahlkampf 2012 –, müssen die Abweichler, die Volksfeinde, nicht nur verschiedenste Repressionen erleiden, sondern auch mit dem entsprechenden Vokabular versehen werden.

Eines der von Chávez und seinen getreuen Untertanen häufig verwendeten Schimpfwörter, um die Opposition zu entmenschlichen, ist *escuálidos*, was schmutzig, schwächlich und substanzlos bedeutet. Homophobe Maledicta, um Oppositionelle zu degradieren, waren und sind chavistisches Standardrepertoire. Im Unterschied zum politischen Ziehvater Castro ‚begnügte' sich Chávez damit, die Homophobie zur verbalen Brandmarkung der Opposition zu verwenden und ging nicht dazu über, wie in Kuba, Homosexuelle tatsächlich staatlich verfolgen zu lassen.

Nicht erst im Präsidentschaftswahlkampf 2012, als Chávez seinen Herausforderer Capriles permanent als Marico (Schwuler) denunzierte, bereits 2004 beim Abwahlreferendum der Opposition gegen Chávez, machte dieser mit einer Variation eines venezolanischen Märchens von 1940, *Florentino y el Diablo*, mit Homophobie Stimmung gegen seine Herausforderer.

Florentino, ein ‚richtiger muskelbepackter Mann', verkörpert Chávez, wohingegen der zartbesaitete und stereotyp gay gezeichnete Teufel für die Opposition steht. Wer also schwul ist und somit ‚kein richtiger' Mann, ist vor dem Hintergrund eines lateinamerikanischen Machismo auch kein geeigneter Volksvertreter.

Ich habe aber interessanterweise auch nie einen homosexuellen Chavista getroffen, also keinen, der offen dazu stehen würde. Ich war auch in Schwulenbars unterwegs, und diese werden natürlich auch von Chavistas besucht, aber halt heimlich. Viele von ihnen sind verheiratet, mit Kindern, oder jüngere Chavista, die fest vorhaben, eine Frau zu heiraten und dann ihre ‚Männergeschichten' parallel im Verborgenen weiterführen wollen.

Bei Oppositionellen, die ich kennengelernt habe, gab es einen sehr toleranten Umgang, da wurde das auch offen angesprochen: mein Sohn ist schwul, meine Tochter Lesbe. Und auch bei politischen Kundgebungen machte sich das bemerkbar. Ich war bei sehr, sehr vielen politischen Kundgebungen und Demonstrationen beider Lager. Ein einziges Mal habe ich auf einer Pro-Chávez-Kundgebung ein Grüppchen von fünf Personen mit einer (!) Regenbogenfahne entdeckt und hatte nicht den Eindruck, dass diese sonderlich integriert wären. Auf Kundgebungen der Opposition, die sich auch dadurch unterscheidet, dass statt der roten Uniformen T-Shirts in allen Farben getragen werden, sind Regebogenfahnen weder Seltenheit noch Thema.

*Gibt es eine freie Presse, alternative Medien?*

Es gibt keine Pressefreiheit. Erst Chávez und jetzt Maduro haben so gut wie alle regimekritischen Medien abgedreht. Dem populären RCTV (*Radio Caracas Televisión*) hat Chávez 2007 die terrestrische Sendelizenz nicht erneuert, da er dem Sender vorwarf, am 11. April 2002 die Pressekonferenz des Generalinspekteurs der Armee übertragen zu haben, in der dieser erklärte, Chávez habe seinen eigenen Rücktritt akzeptiert.

70 Prozent der Bevölkerung, also auch ein großer Teil von Chávez-Anhängern, waren gegen die Schließung und es kam auch zu Protesten und Ausschreitungen. Um zu verstehen, was die Schließung des RCTV bedeutete: die Kosten für Kabel- oder Satelliten-TV können sich weniger als ein Drittel der Bevölkerung leisten. Die terrestrische Ausstrahlung von RCTV hatte eine Reichweite von 98 % der Bevölkerung. Ein Radio ist auch in wirklich armen Haushalten zu finden, und auch Personen, die nicht lesen können, haben die Möglichkeit, sich so über das Geschehen im Land zu informieren. Mit der Schließung des Senders fiel die wichtigste alternative Informationsquelle abseits der Regierungspropaganda weg.

*Televén* und *Venevisión* wurden dressiert und auf Regierungslinie gebracht und übrig blieb noch *Globovision*, die aber auch bereits 2001 von Chávez als Feind der Revolution ausgemacht und seitdem wegen angeblicher Verstöße gegen das Mediengesetz mit zig Millionen Dollarstrafen überzogen wurde, bis dieser Sender 2013 von den alten Eigentümern verkauft und auch von Chavistas übernommen wurde. Das kolumbianische *NTN24*, das via Web (NTN24.com) geschaut werden kann, wird regelmäßig von der Regierung geblockt, so auch Facebook und Twitter.

Zusätzlich gibt es dann auch noch die *Cadena Nacional*, die Chávez, jetzt auch Maduro, abhalten, wenn ihnen gerade sonst nichts Besseres einfällt, und die auf allen Radio- und TV- Stationen zeitgleich übertragen werden müssen, manchmal mehrmals pro Woche. Chávez längste Übertragung waren fast acht Stunden ohne Unterbrechungen. Maduro kommt auf über 300 Stunden *Cadena* seit seiner Amtsübernahme.

Übrig sind noch einige wenige Printmedien wie *El Nacional*, *Tal Cual*, *El Mundo*, die aber bei weitem nicht an die Reichweite der Radio- und TV-Stationen herankommen oder aufgrund des Mangels einfach kein Papier mehr bekommen, wie *El Impulso*, die älteste Zeitung des Landes. *El Universa* wurde von der Investment-Gesellschaft *Epalisticia* übernommen, 28 langjährige Kolumnistinnen und Kolumnisten hinausgeschmissen und auch das Aushängeschild der Zeitung, die Cartoonistin Rayma, vor wenigen Tagen nach fast 20 Dienstjahren vor die Türe gesetzt. Nicht nur veränderte sich die vormals konservative Blattlinie, *Epalisticia* soll einigen Regierungsmitgliedern als neue ‚Nebeneinnahmequelle' dienen.

Rayma Suprani hingegen wird von der Regierung als „grafische Terroristin" kriminalisiert, weil sie es gewagt hatte, in einem Cartoon das Gesundheitswesen zu karikieren. Ein ganz normal aussehendes Elektrokardiogramm, übertitelt mit *Gesundheit*, wird einem zweiten EKG gegenübergestellt. Dieses setzt sich zusammen aus Chávez' Unterschrift (einem bekannten ‚Markenzeichen', viele Chavistas lassen sich die Unterschrift des Führers jetzt sogar tätowieren), die in eine Flatline-Herzlinie im EKG übergeht – also ohne Herzschlag, tot – mit der Überschrift: *Gesundheit in Venezuela*.

Das sind die Grenzen der Pressefreiheit. Chávez' Vermächtnis, der Zusammenbruch des sozialistischen Gesundheitswesens und der Mangel dürfen nicht kritisiert werden. Aber Fakt ist: Apotheken sind leer, es gibt keine Medikamente mehr, Krebstherapien können nicht mehr durchgeführt werden und neue Operationen werden nicht mehr angesetzt. Es gibt nur mehr Notoperationen. Ärzte, die behaupten, es gäbe jetzt eine Dengue/Chikungunya-Epidemie – zahlreiche Todesopfer und auch die WHO belegen das –, werden mit dem Knast bedroht oder sind auf der Flucht, weil ihnen ‚Terrorismus' vorgeworfen wird.

Dann werden neue kubanische ‚Experten' ins Land geholt, um sich auf die Suche nach dem ‚bakteriologischen Krieg', den sicherlich *böse Mächte* ins Land gebracht haben, zu machen. Hunderte kubanische Ärzte, die die Arbeitsbedingungen in Venezuela auch nicht mehr ertragen haben, sollen sich nun über Kolumbien in die USA abgesetzt haben.

Aber egal welche Missstände, Schuld tragen immer die Anderen, die Opposition oder das *Imperio*, bloß nicht die korrupten und völlig inkompetenten Verantwortlichen der Regierung.

*Und was heißt Opposition genau?*
Die Opposition besteht aus verschiedensten Regimegegnern: Konservative, überwiegend aber Sozialdemokraten, hin zu dem, was bei uns Liberale oder vielleicht Grüne wären, aber auch Sozialisten und Marxisten, die schon vor langer Zeit die Seite gewechselt haben. Was Rechtsextreme angeht: Chávez hat seine Gegner immer als „Ultra-Faschisten und Nazis" beschimpft, aber Gruppen vergleichbar etwa mit den Haider-Nazis habe ich nicht ausmachen können.

*Und wie ist das so mit Meinungs- und Redefreiheit im Alltag?*
Es ist (noch) nicht Kuba, Meinungs-und Redefreiheit im Alltag gibt es noch. Es werden auch viele Witze auf der Straße gemacht über das Regime, aber auch über die Opposition und das Unvermögen, sich gegen das Regime zu wehren.

Vor dem Abwahlreferendum 2004 brauchte man eine gewisse Anzahl der Unterschriften von Wahlberechtigten, um einen Anspruch auf das Referendum zu haben. Diese Namensliste mit 2,4 Millionen Wahlberechtigten, die ein Referendum zur Abwahl Chávez' forderten, wurde vom AN-Abgeordneten Luis Tascón (*Movimiento V República*) verkauft und im Internet veröffentlich. Chávez hat dann in seiner TV-Show *Aló Presidente* verlautbart, dass all jene, die gegen ihn unterschrieben haben, einen terroristischen Akt begangen haben und somit keine Posten im öffentlichen Dienst mehr wahrnehmen können. Alle, die auf der Liste Tascón waren, wurden tatsächlich auch gefeuert oder bekamen keine Kontrakte mehr, die der Staat an Dritte vergab. Diese 2,4 Millionen Leute haben keine Angst mehr, als Oppositionelle geoutet zu werden. Das wurden sie ja bereits.

*Wo würdest du die Unterschiede zwischen Chávez und Maduro hauptsächlich sehen? Oder überwiegt die Kontinuität?*
Maduro hat diese Wahl nicht gewonnen. Er hat bei weitem nicht den Rückhalt, den Chávez gehabt hat. Chávez haben viele Leute wirklich verehrt. Er war ihr Bruder, Vater bis hin zu gottgleich, vor allem zum Schluss, als ihr Gott gestorben ist. Nach seinem Tod ist das nochmal zelebriert worden: „Unser Chávez, der du bist im Himmel, auf Erden, auf dem Meer und in uns drin, dein Name werde geheiligt ..." beten die Chavistas wortwörtlich in Anlehnung an das ‚Vater unser' zum „comandante eterno" (so schon zu lesen auf den kleinen ‚Gebetszettelchen', Rückseite mit Chávez-Bildchen bei den Beerdigungsfeiern vor einem Jahr). Was hat er nicht alles Gutes für *uns, die Nicht-Göttlichen*, getan, obwohl die Fakten völlig dagegen sprechen.

*Ist Maduro stärker auf Hilfe von außen angewiesen und gibt noch mehr von dem Gewaltmonopol des Staates ab?*
Er hat definitiv noch mehr Macht abgegeben, seit Juni 2014 hat jetzt jeder Minister und jeder Staatssekretär einen kubanischen Berater zugewiesen bekommen. Dass Maduro ganz wenig Rückhalt in der Bevölkerung hat, starke Konkurrenten in der Partei, die ihn lieber heute als morgen beerben würden; die ökonomische Krise, die Krise im Gesundheitswesen, der Nahrungsmittelmangel; und dass er schlichtweg ein ungebildeter Tölpel ist – all das macht ihn aber noch unberechenbarer und gefährlicher, als Chávez es war.

Nachtrag November 2014: Der Bandenzerfall ist innerhalb des Staatsapparats weiter vorangeschritten. Die „Generalstaatsanwaltschaft" hat Haftbefehle gegen Kriminalbeamte erlassen, die an dem tödlichen Einsatz gegen das chavistische *Colectivo Escudo de la Patria* im Oktober beteiligt waren. Zur gleichen Zeit wird bekannt, dass etwa 1000 Palästinenser zum Medizinstudium nach Venezuela kommen sollen, und es gibt die Vermutung, dass dieses Studium Tarnung sein könnte für gemeinsames Training mit kubanischen Agenten, FARC und iranischen Revolutionsgardisten.

Ljiljana Radonić

# Erzengel Ungarn und der hilfsbereite Reichsadler

Neulich sprach ich mit einem Lehrer und einer Lehrerin aus Ungarn über eine mögliche Exkursion nach Budapest in das Museum *Haus des Terrors* und empfahl ihnen, auch das völlig gegensätzliche, der kritischen Aufarbeitung verpflichtete *Holocaust-Gedenkzentrum* in der kleinen Pavá-Straße fernab des Zentrums zu besuchen. Als ich über den Horthy-Revisionismus und den manipulativen Charakter des *Hauses des Terrors* sprach, in dem zur Verdeutlichung der Gräueltaten der Kommunisten etwa im rekonstruierten Folterkeller Galgen in Szene gesetzt werden, die es in diesem Gebäude der Staatssicherheit historisch nie gegeben hat, wurden die beiden immer stiller. Bald darauf erhielt ich ein Mail, in dem der Lehrer seine Zurückhaltung als den Ausdruck einer neuen Haltung in Ungarn erklärte: Man wisse nicht, wie die Kollegen über das Thema denken und Orbán habe es erreicht, dass Fidesz-Gegner als Kommunisten stigmatisiert würden.

Wenn man weiß, dass beide oben erwähnten staatlichen Museen von Viktor Orbán in Auftrag gegeben wurden, könnte man im Gegenteil meinen, dass konfligierende Sichtweisen auf die Vergangenheit in Ungarn problemlos nebeneinander existieren können. Aber die Regierung Orbán II seit 2010 unterscheidet sich gravierend von seiner heute als demokratiepolitisch unauffällig zu bezeichnenden ersten Amtszeit zwischen 1998 und 2002. War die ungarische Gesellschaft nach 1990 in höchstem Maße gespalten, wenn es um den Umgang mit der Horthy-Ära 1920 – 1944, der NS-Kollaboration und der Shoa ging, so dominieren heute zusehends die von Fidesz verfochtene Opfererzählung und die Rehabilitierung Horthys.

Schon der Museumskatalog des 2002 von Viktor Orbán als Wahlkampfgeschenk eröffneten *Hauses des Terrors* (Terror Háza) blendet den autoritären und antisemitischen Charakter des Horthy-Regimes aus, das bereits 1920 das erste antisemitische Gesetz verabschiedete, Juden zum militärischen Zwangsarbeitsdienst schickte und die Deportation von beinahe allen Jüdinnen und Juden außerhalb Budapests ab April 1944 ermöglichte: „1944 standen an der Spitze des Landes ein gewähltes, legitimes Parlament und eine ebensolche Regierung, oppositionelle Parteien waren legal tätig, ihre Abgeordneten saßen in den Vertretungen. Trotz der kriegsbedingten Beschränkungen gab es die Pressefreiheit. Die ungarischen Bürger lebten besser und freier als ihre Nachbarn."[1] Doch dieser Geschichtsklitterung, die Jüdinnen und Juden nicht als „ungarische Bürger" begreift, steht im *Holocaust-Gedenkzentrum* seit 2006 die schonungslose Aufarbeitung ungarischer TäterInnenschaft gegenüber, in dem etwa Fotos die ungarische Bevölkerung bei der Plünderung eines Ghettos zeigen.[2] Offenbar aus Angst vor zu großen internationalen Protesten wird dieses Museum jetzt zwar weder geschlossen noch die Ausstellung geändert, aber die Institution ins Abseits gedrängt: Der Direktorposten wird nicht nachbesetzt, Gehälter wurden zwei Monate lang nicht ausbezahlt und es herrscht ein Klima der Unsicherheit, sodass nun auch der letzte Historiker unter den Angestellten eine andere Stelle angetreten hat.

Die Dominanz der von Fidesz vertretenen Geschichtsmythen zeigt sich besonders deutlich an den Regierungsaktivitäten im ‚Holocaust-Gedenkjahr' 2014, in dem an die Deportation der ungarischen Jüdinnen und Juden ab dem April 1944 erinnert werden sollte – und das von der jüdischen Gemeinde in Ungarn boykottiert wird. Einen Hinweis darauf, warum dies die einzig denkbare Konsequenz sein konnte, gibt folgender Kommentar von Tamás Fricz, Leiter des *Instituts für das 21. Jahrhundert*, zu dem auch das *Haus des Terrors* gehört. Er kritisiert eine angeblich „konzertierte" Aktion der „Weltpresse": „Da wird tatsächlich suggeriert, dass Juden in Ungarn gefährdet seien. ... Die Verfasser der Berichte verschweigen, dass Ungarn jenes Land ist, wo ... seit dem Jahr 2000 in allen Schulen ein Holocaust-Tag abgehalten wird; wo es 2014 ein Holocaust-Gedenkjahr geben wird; wo im Stadtteil Josefstadt ein Museum zum Gedenken an die Kinderopfer des Holocaust eröffnet wird; wo die Entschädigung der Juden außerordentlich vielschichtig ist; wo Synagogen erneuert werden; wo der Botschafter Israels, Ilan Mor, von einer Renaissance der jüdischen Kultur spricht. ... Die Verdrehung von

1 Mária Schmidt: Haus des Terrors. Andrássy-Straße 60, Budapest 2003.

2 Zur der im Großen und Ganzen empfehlenswerten Ausstellung und der Kritik an der Unterrepräsentation orthodoxer Jüdinnen und Juden sowie der distanzierten, teilweise stereotypen Darstellung der Roma im auch dieser Opfergruppe gewidmeten Museum siehe Ljiljana Radonić: Das *Holocaust-Gedenkzentrum* in Budapest – Ein ‚unmögliches' Museum? In: Medaon 15/2014.

Tatsachen hat wohl zum Ziel, Ungarn als ein antisemitisches, gefährliches Land darzustellen, gegen das alle möglichen Strafmaßnahmen gerechtfertigt seien."[3] Die Erinnerung an den Holocaust dient hier also einerseits zur Abwehr der Kritik am wachsenden Antisemitismus in Ungarn. Sie erfüllt im Zeitalter der ‚Europäisierung des Holocaust' aber auch eine andere Funktion: Wenn es in Europa schon zum guten Ton gehört, den Holocaust im eigenen Land zu thematisieren, so nutzt Fidesz diese Entwicklung, die immer schon die Gefahr bloßer Lippenbekenntnisse und symbolischer Gesten in sich trägt, dazu, alle Schuld für den von ungarischen Gendarmen und Beamten enthusiastisch organisierten Holocaust der deutschen Besatzung anzulasten. Dies schlug sich vor allem in zwei umstrittenen Projekten nieder, die die Höhepunkte des Holocaust-Gedenkjahrs hätten bilden sollen: dem geschichtspolitisch wie ästhetisch barbarischen ‚Denkmal der deutschen Besatzung' am Freiheitsplatz in Budapest und dem ‚Haus des Schicksals' (Sorsok Háza), einem neuen Holocaust-Museum.

Seit Bekanntwerden des Denkmalprojekts Anfang des Jahres gab es in Ungarn Proteste gegen das Vorhaben, ein Mahnmal zu errichten, das den deutschen Reichsadler zeigt, der sich auf den das unschuldige Ungarn symbolisierenden Erzengel Gabriel stürzt. Schon das *Haus des Terrors* versucht den Eindruck zu erwecken, der Holocaust habe erst unter der Herrschaft der ungarischen Nazis, der Pfeilkreuzler, ab Oktober 1944 stattgefunden und nicht vor allem in den Monaten davor unter Horthy. Im Frühling hatte der Versuch, diese Geschichtslüge auch in Denkmalform zu gießen, zur Folge, dass täglich vor der Baustelle Protestkundgebungen stattfanden, der Bauzaun abmontiert wurde und vor allem Shoa-Überlebende und ihre Nachkommen eine Art Gegenausstellung mit persönlichen Gegenständen, Fotos und Texten errichteten. Jeden Morgen stellte der Bautrupp den Zaun wieder auf, verstaute die Gegenstände aber umsichtig in der benachbarten Tiefgarage, sodass sie für den Abend wieder bereitstanden.[4] Im Juli wurde das Denkmal nachts heimlich ohne Einweihungszeremonie enthüllt. Später flogen Eier und man kann es heute nicht bewundern, ohne die Tausenden Gegenstände davor zur Kenntnis zu nehmen, die eine ganz andere Geschichte erzählen. Zu sehen ist etwa ein Foto mit der sarkastischen Beschriftung: „Die Familie Spiegel, vom ‚Erzengel Gabriel' nach Auschwitz deportiert." Nähert man sich dem Denkmal von vorne, blickt man in eine Art Spiegel: eine Installation lässt statt des Reichsadlers nur das eigene Spiegelbild erblicken. Vorerst bleibt das pseudobarocke Kunstwerk also keinesfalls unwidersprochen.

Nicht pünktlich zum Jahrestag des Beginns der Deportationen im April 1944 konnte hingegen das ‚Haus des Schicksals' fertiggestellt werden. Geplant war es als neues Holocaust-Museum beim Bahnhof des Budapester Stadtteils Josefstadt, von wo Jüdinnen und Juden aus der Budapester Umgebung deportiert wurden. Es soll vor allem den ‚unschuldigsten Opfern', den Kindern, sowie den Rettern gewidmet sein. Die Leiterin des Projekts, Mária Schmidt, ist der Ansicht, man müsse mit dem neuen Museum „die Herzen der Besucher berühren, vor allem die der jungen Menschen. Die Tragödie des Holocausts muss für sie, die in der glücklichen Lage sind, Bürger eines freien demokratischen Landes zu sein, nacherlebbar werden."[5] Ágnes Heller zufolge muss der Name des Museums als Angriff auf Kertész *Roman eines Schicksallosen* begriffen werden und auch die Bezeichnung als „Tragödie" spricht Bände. Abgesehen von der Fragwürdigkeit des Anspruchs, den Holocaust „nacherlebbar" zu machen, wird die Holocaust-Erinnerung auch noch dafür verwendet, den lupenrein demokratischen Charakter des ungarischen politischen Systems zu unterstreichen. Nach langen Verhandlungen mit der Regierung und einem Baustopp während des Wahlkampfs im Frühling entschied sich die jüdische Gemeinde nach seiner Wiederaufnahme gegen eine Unterstützung des Projekts, da die Leitung durch Mária Schmidt, der Fokus auf ungarische Retter und unschuldige Kinder für eine ähnliche Geschichtsfälschung wie im *Haus des Terrors* sprechen. Die Gemeinde hat mittlerweile auch bereits ausbezahlte Gelder für Gedenkveranstaltungen an die Regierung zurückgezahlt.

Doch die Kritik seitens ungarischer Holocaust-Forschung und der jüdischen Gemeinde führte nicht etwa dazu, dass Fidesz' geschichtspolitische Intentionen deshalb international auf durchgängige Ablehnung stoßen. Schmidt ist ja nicht nur Direktorin des *Hauses des Terrors* und die Fidesz-Frontfrau, wenn es um ungarische Geschichtsmythen geht, sondern auch Vertreterin Ungarns bei der *International Holocaust*

3 Tamás Fricz: Das entstellte Bild von Ungarn in der Weltpresse. Die Presse, 22. 11. 2013.

4 Siehe Kathrin Lauer: Reichsadler und Erzengel. Wiener Zeitung, 16. 4. 2014.

5 Zitiert nach Keno Verseck: Budapester Versprechungen. Jüdische Allgemeine, 24. 10. 2013.

*Remembrance Alliance* (IHRA, ehemals ITF) sowie der Gestaltung des ‚Europäischen Hauses der Geschichte' in Brüssel. Sie ist ferner ständige Kooperationspartnerin der Konrad-Adenauer-Stiftung und sitzt im Kuratorium der von einem KZ-Überlebenden initiierten Stiftung Ettersberg, die der Erforschung europäischer Diktaturen gewidmet ist. Im wissenschaftlichen Beirat des neuen Museums sitzen keine ungarischen Holocaust-Forscher oder Mitglieder der jüdischen Gemeinde, sehr wohl aber der deutsch-jüdische Historiker Michael Wolffsohn, der sich in Verteidigung Schmidts in einem offenen Brief zu einem atemberaubenden Angriff auf den Vorsitzenden der ungarischen Vereinigung jüdischer Gemeinden (Mazsihisz) hinreißen ließ:

> Shalom, Mr. Heisler,
> assuming that your Hebrew is as fluent as my Hungarian I continue writing in English. Your behavior as well as the behavior of your institution (let alone the vulgar denunciations of Prof. Maria Schmidt) cannot be taken seriously. Its motivation is clear. You do NOT mind about the Josephstadt memorial commemorating the Holocaust but you do mind the upcoming Hungarian elections. This is your legitimate and legal right but, please, do not mix politics with piety. Like all members of the International Advisory Board you have been able to formulate our basics. You did sign our basic document which is unpeccable. Now, due to the Hungarian elections, the ‚you are a fascist' reproach is hammered on political rivals. When dealing with the Holocaust piety should prevail, not just for OUR Jewish sake. It is not Maria Schmidt who broke piety basics, it is you. I recommend to focus on real antisemites rather than on fictional ones.
> Kol tuv and, if I may say so, Jewish greetings, may there be shalom, peace. Holocaust victims as well as survivors deserve it.
>
> Prof. Dr. Michael Wolffsohn
> Second Generation Holocaust Survivor[6]

Es sei dahingestellt, ob Wolffssohn Heisler hier zu Beginn implizit abspricht, ein ‚wirklicher' oder ‚guter' Jude zu sein, während er selbst die moralische Überlegenheit eines Holocaust-Überlebenden in Anspruch nimmt. Jedenfalls dreht er den Spieß bei seinem Vorwurf der Demagogie um, indem er die von Fidesz betriebene pietätlose Instrumentalisierung der Geschichte der jüdischen Gemeinde unterstellt. Interessant an der schockierten, aber höflichen Antwort von András Heisler[7] war vor allem, dass er eingestand, es sei ein Fehler von Mazsihisz gewesen, so lange gegen die Regierungspläne und die Besetzung von Schmidt nicht protestiert zu haben. Die Schwierigkeiten dieses Balanceakts kann man von außen nur erahnen. Vielleicht will aber Joachim Gauck, der schon seit seiner Zeit als Sonderbeauftrager für die Aufarbeitung der Stasi-Vergangenheit als leuchtendes moralisches Vorbild fungiert, das *Haus des Terrors* noch ein drittes Mal besuchen, um deutlich zu machen, mit wem er gute Beziehungen pflegen will. Ungarn wird sich beim Vorsitz der IHRA 2015 sicher so oder so ganz hervorragend schlagen.

6 „Historiker Michael Wolffsohn übt scharfe Kritik an MAZSIHISZ", in: Hungarian Voice, 10. 3. 2014, http://hungarianvoice.wordpress.com/2014/03/10/historiker-michael-wolffsohn-ubt-scharfe-kritik-an-mazsihisz/ (letzter Zugriff: 24. 9. 2014).

7 Ebd.

---

Florian Ruttner

## Das Orgium des Professor Flaig: Geschichtsrevisionistisch gegen den Islam

### I

Das Buch Egon Flaigs *Gegen den Strom. Für eine säkulare Republik Europa*[1] wurde im deutschen Feuilleton sehr wohlwollend aufgenommen. Henryk M. Broder lobte die EU-kritischen Passagen und fand sich in dem Plädoyer für eine EU, die nicht von „Bürokraten regiert wird, sondern von bürgerlichen Tugenden wie Bildung, Vernunft und Selbstkritik"[2] wieder. Aber nicht nur Broder, ebenso der *Alternative für Deutschland* sagt diese Stoßrichtung zu und sie verlinken auf diese Buchbesprechung. Florian Felix Weyh, der für den Deutschlandfunk das Buch rezensierte, war ebenfalls begeistert: Endlich ein Buch, mit dem „das nicht

1 Egon Flaig: Gegen den Strom. Für eine säkulare Republik Europa. o. O. 2013

2 Henryk M. Broder: Eine EU à la Martin Schulz? Zum Davonlaufen! Die Welt, http://www.welt.de/kultur/literarischewelt/article127675667/Eine-EU-a-la-Martin-Schulz-Zum-Davonlaufen.html (letzter Zugriff: 1. 10. 2014).

gerade üppig gefüllte Regal brillanter konservativer Publizistik bestückt" werden könne, der Autor steche in „viele politische Wespennester: EU-Debatte, politische Partizipation, nationale Identität, Zukunft des Wohlfahrtsstaats, … die Frage, ob der Islam eine Religion unter vielen sei oder eine protofaschistische Ideologie". Vom ‚gefährlichen Denken' begeistert, nach dem die „Polemik" riecht, die das „Buch lesenswert" mache, sieht der Rezensent in Flaig einen „Empörer", der seine „Gedanken eines zornigen alten Mannes"[3] niedergeschrieben habe. Für Weyh sind diese Gedanken ein gutes Mittel gegen die Trägheit des Establishments, sie stünden „quer zum trägen Strom jener politischen Mitte, die sich im Status quo gut eingerichtet hat" und er sieht in Flaig sogar einen Partner für Empörer von links, denn „so groß, dass sich die Empörer nicht begegneten, ist die moderne Agora nämlich nicht. Und der Spiegel, der einem von Egon Flaig vorgehalten wird, scheint leise zu flüstern: Ihr alle, ob marxistische oder konservative Polemiker, seid Erben der Antike und der Aufklärung. Deswegen könntet ihr eigentlich ganz gut miteinander auskommen."[4] In diesem Punkt ist Weyh vielleicht sogar zuzustimmen: Denn wie bei vielen linken Empörern, die nur von der Antike oder der Aufklärung ausgehen, ohne deren Dialektik zur Kenntnis zu nehmen, läuft auch die Empörung Flaigs darauf hinaus, gegen den Egoismus der Moderne das Individuum wieder in die Schranken der Gemeinschaft zu weisen. Immerhin hat er so manchem linken Empörer eine Sympathie für die USA und Verständnis für die Situation Israels voraus. In der Wortwahl und der Begeisterung Weyhs kommt allerdings ein Gemisch aus Bewunderung gegenüber konservativen Werten mit einem Gestus gegen alles Träge und Gefestigte zum Vorschein, ein Impuls, der auf eine autoritäre Rebellion verweist, deren Gedankengänge auch Flaig nicht ganz fremd scheinen. Trotzdem, und obwohl sich Flaig manchmal zu sehr in der Rolle des gegen den Strom schwimmenden Tabubrechers gefällt, gerade dort, wo kaum noch ein Tabu zu brechen ist, finden sich in seinem Buch doch immer wieder ein paar überraschend luzide Wendungen und Gedanken. Doch dann verstricken sich Erkenntnis und Ressentiment, wobei erstere auf der Strecke bleibt.

3 Florian Felix Weyh: Gedanken eines zornigen alten Mannes. Deutschlandfunk, www.deutschlandfunk.de/egon-flaig-gedanken-eines-zornigen-altenmannes.700.de.html?dram:article_id=278589 (letzter Zugriff: 26. 9. 2014).
4 Ebd.

Das wird schon im Vorwort klar: So erkennt Flaig in seiner Kritik an der EU durchaus das Problem der nicht vorhandenen Souveränität der EU und sieht den Konstitutionsprozess der USA als Vorbild. Allerdings ist für ihn nicht das Problem, dass in diesem unklaren Status der EU die Einzelstaaten untereinander konkurrieren, um Hegemonie kämpfen und die Individuen unter die Räder kommen, sondern viel eher beklagt er, dass der Versuch, zunächst ökonomisch eine Einigung zu erzielen „einer der heimtückischsten Anschläge auf die Volkssouveränität"[5] gewesen sei, der durch eine „Politik der Bestechung"[6] ausgeführt worden wäre. Da diese Bestechung in der Krise nicht mehr funktioniere, zeige sich, dass es sich um keine Gemeinschaft handele, denn die, so bringt Flaig einen Klassiker des deutschen Ressentiments gegen die bürgerliche Gesellschaft in Stellung, beruhe ja nicht wie diese auf dem Tausch, sondern „auf dem Einstehen für die Anderen, also auf der Bereitschaft zum Opfer".[7] Schon Werner Sombart perhorriszierte 1915 den Händlergeist, gegen den er den der Helden stellte als „diejenige Weltauffassung, die an das Leben mit der Frage herantritt: was kannst du Leben mir geben?"[8]

## II

Gegen die Ansprüche des Individuums will Flaig eine neue „Würde des Politischen"[9] inthronisieren, das Individuum muss die Ansprüche des Souveräns als eigene freiwillige Tat ansehen und so internalisieren. Doch gerade weil er als Konservativer noch eine Ahnung davon hat, dass die Souveränität ein Gewaltverhältnis ist, der Souverän Ansprüche stellt und nicht befriedigt, sieht er manche Problemstellungen recht klar, nur löst er sie zuungunsten der Individuen auf, diese müssten eben parieren. Er fordert bürgerliche Tugend und Moral ein; an einen Staat, verstanden als reiner Verteilungsapparat, als „blanke Maschine" könne „sich kein Ethos mehr anlagern, keine mobilisierende Symbolik".[10] Gerade aus diesem Blickwinkel, der die Moral wieder einfordert und auch zwischen bürgerlicher und islamisch-religiöser Moral unterscheidet, also kulturelle Unterschiede im Blick behält, kann

5 Flaig: Gegen den Strom (wie Anm. 1), S. 10.
6 Ebd. S. 12.
7 Ebd. S. 13.
8 Werner Sombart: Händler und Helden. Patriotische Besinnungen. München 1915, S. 41.
9 Flaig: Gegen den Strom (wie Anm. 1), S. 16.
10 Ebd. S. 21.

er zwar recht treffend die Verharmloser von islamisch motivierter antisemitischer und frauenfeindlicher Gewalt kritisieren (Flaigs Lieblingsgegner ist hier Wilhelm Heitmayer), die diese nur als Resultat von fehlender Integration und sozialer Lage verstehen können, die zu abstrakter „gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit“[11] führen würde, als rein soziales Problem also. So findet er recht klare Worte zu der Barbarisierung in europäischen Vorstädten, da er der Ideologie, die bei ihm unter Kultur firmiert, einen eigenen Stellenwert und eine eigene Dynamik einräumt. Dass jene aber eben nur als Kultur firmiert, er also das allgemeine gesellschaftliche Problem, das mit der Barbarisierung verbunden ist, auf die Seite schiebt, verengt seinen Horizont wieder. Dass das allgemeine Gefühl der Subjekte, überflüssig zu sein, etwas mit der krisenhaften Stellung des Individuums in der politischen Ökonomie zu tun hat, wird ignoriert. Er beharrt zwar zurecht darauf, dass es einen Unterschied macht, wie man auf die narzisstische Kränkung bei Misserfolgen reagiert, der durchaus mit „kulturellen Dispositionen“[12] zusammenhängt, wie auch seine Warnung davor, nicht alles aus sozialen Problemen (im engeren Sinn) zu erklären, da sonst alles entschuldbar würde, auch nachvollziehbar ist. Praktisch schwingt er sich aber selbstherrlich dazu auf, zu entscheiden, wann diese Entschuldigung doch erlaubt sein soll. Denn er wird selbst, geht es um die Deutschen, zum Heitmeyer, der nur soziale Probleme sieht, wenn er meint, es habe „das deutsche Volk in den Wahlen 1932 und 1933 nicht über die Juden abgestimmt“.[13] Bekanntlich wollten damals ja alle nur Arbeit und Autobahnen.

## III

Überhaupt sind die besten Kapitel des Buches die, in denen Flaig zu Deutschland schweigt und den politischen Islam als „gefährlichsten Rechtsextremismus der Gegenwart“[14] kritisiert. Er lässt sich nicht von den üblichen Argumentationen beirren, ‚den Islam‘ gäbe es ja nicht und geht von einer kulturellen Überlieferung aus, einer „Tradition wichtiger Kernpunkte“[15]. Er analysiert die historische Entwicklung und Bedeutung des Djihad, der Dhimmitude und der Theokratie, wobei er gegen verschiedene populäre Vorstellungen ins Feld zieht, wie etwa der Vorstellung vom toleranten Al-Andalus oder vom Aufblühen der griechischen Philosophie im Islam. Hier argumentiert Flaig, diese habe hauptsächlich darin bestanden, die autoritären Staatsvorstellungen Platons zu interpretieren.

Besonders arbeitet er die Zerstörung partizipativer Strukturen durch den sich ausbreitenden Islam heraus, wie also die antike Polis durch die Medina ersetzt wurde und damit die Strukturen, bauliche und organisatorische, die die antike „zivische Öffentlichkeit“[16] geprägt hatten, verschwanden. Denn diese Öffentlichkeit sei in einer Theokratie nicht vonnöten. Er verweist in diesem Zusammenhang auf die „josephische Unterscheidung“[17], die Flavius Josephus traf, um die Theokratie von menschengemachten Herrschaftssystemen abzugrenzen. Die Theokratie zerstöre den politischen Raum, da die Gesetze gottgemacht seien, und Flaig identifiziert auch die Scharia als das Hautproblem, das demgemäß einer Modernisierung des Islams entgegenstehe, da diese mit den Menschenrechten nicht kompatibel sei, wobei er auf eine Reformbewegung innerhalb des Islam hofft: „Gelänge es den Reformern, den Islam radikal zu entpolitisieren, und ihn von der Hypothek der Scharia zu befreien, dann könnten die Muslime zu wirklichen Bürgern in ihren Staaten werden.“[18]

## IV

Allerdings bekommt man bei seinen Ausführungen zu den europäischen Staaten manchmal das Gefühl, es treibe ihn fast ein wenig der Neid auf die Unterordnung und Opferbereitschaft im Islam um. Denn er kommt immer wieder, auch bei seiner Behandlung der Krise des Wohlfahrtsstaates, auf die fehlende Opferwilligkeit und den Unterschied zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft zurück: „Gesellschaften sind außerstande, Verlust umzuverteilen; sie lösen sich stattdessen auf. Verluste werden gemeinsam nur getragen von Gemeinschaften, die opferbereit sind. Der Begriff des Gemeinwohls impliziert logisch und politisch denjenigen der Opferbereitschaft. Denn nur wenn man ein gemeinsames Schicksal hat, gibt es ein gemeinsames Wohl.“[19] Hier ist dann für ihn Schluss mit der ‚josephischen Unterscheidung‘ und dem Beharren auf eine Veränderbarkeit der Gesellschaft, die durch Menschen

11 Ebd. S. 34.
12 Ebd. S. 36.
13 Ebd. S. 55.
14 Ebd. S. 57.
15 Ebd. S. 59.
16 Ebd. S. 97.
17 Ebd. S. 92.
18 Ebd. S. 104.
19 Ebd. S. 111.

vorgenommen werden kann, nun ist für ihn die Krise der Gott, der dem menschlichen Einfluss entzogen ist und der zum Schicksal wird. Die Unterordnung des Individuums unter die Gemeinschaft argumentiert er in den verschiedensten Spielarten. In seiner Kritik am Böckenförde-Paradox, dass der „freiheitliche, säkularisierte Staat ... von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann", da er einerseits die „moralische Substanz des einzelnen" wie auch die „Homogenität der Gesellschaft"[20] regulieren muss, aber das genau nicht kann, ohne seine Qualität als freiheitlicher Staat zu verlieren, wird Flaig schließlich ganz zum Schmittianer, der nicht in den Individuen, sondern in der Homogenität die Basis der Demokratie sieht und einen strengen Unterschied zwischen dem Liberalismus und der Demokratie macht: „Böckenförde operiert also mit der klassischen Dichotomie ‚individuelle Freiheit' gegen ‚politische Freiheit'. Der Rechtsstaat kommt ohne politische Freiheit aus: und er soll der Hüter der individuellen Freiheit sein, nötigenfalls gegen die Demokratie. Diese demokratophobe Ansicht wiederholt die liberale Kritik an der Demokratie, von Constant über Toqueville bis zu Burkhardt und Talmon ... Verböte also der Rechtsstaat, daß die Demokratie die ‚Homogenität der Gesellschaft' zu sichern suchte?"[21] Für Flaig soll im Widerstreit von Citoyen und Bourgeois immer der erstere obsiegen, und dazu ist eine homogene Gesellschaft, eine Leitkultur und ein Geschichtsbild nötig, denn ohne „positive memorialpolitische Bezugspunkte in der Vergangenheit entsteht keine Identifizierung mit einem staatlichen Gebilde".[22]

Diese Leitkultur wird von ihm aber so konzipiert, dass sie den aus der Antike entstandenen Werten wie wissenschaftliche Kritik und die Fähigkeit zur Selbstkritik, die Flaig an anderer Stelle hochhält, direkt widerspricht. Sie soll in Sachen Sinnstiftung eine Konkurrenzveranstaltung zum Islam werden: „Die Deutschen, die zum Islam konvertieren, haben ganz unterschiedliche Gründe. Ganz sicher ist der Hauptgrund der, Sinn und Halt zu finden inmitten einer medial abgestumpften Gesellschaft."[23] Aber nicht nur das, gerade die deutsche Gesellschaft würde durch die Erinnerung an Shoah und Nationalsozialismus ihre Bürger geradezu dem Islam in die Arme treiben, da dieser ein anderes Geschichtsbild habe, mit dem die Identifikation leichter fiele: „All diese Deutschen sind mit einem Schlag die Schoah los; für sie ist die NS-Zeit so irrelevant wie die Osterinsel. Sie überlassen den Ungläubigen deren Schuldversessenheit. ... Daß eine Memorialkultur, die zentriert ist auf zwölf Jahre NS-Zeit und die NS-Verbrechen, langfristig moralisch nicht zu verkraften ist, stand denjenigen, die genügend nachdachten, immer vor Augen."[24] Wie sehr der Wunsch Flaig umtreibt, auch die Erinnerung an die Shoah loszuwerden, lässt sich kaum verbergen.

Damit wird der neue deutsche Weg der Abwehr der Erinnerung um eine originelle Variante bereichert. War es bis jetzt so, dass nach der plumpen Verleugnung die Argumentation lautete, Deutschland müsse dies und das tun, um seiner Verantwortung für die Vergangenheit gerecht zu werden oder wurde auf die eigene vorgeblich vorbildliche Aufarbeitung der Vergangenheit verwiesen, um Ansprüche an andere zu stellen, wird jetzt im Namen des Kampfes gegen den als neuen Rechtsextremismus erkannten Islam die Erinnerung selbst angegriffen. Ein Hinweis darauf, dass das nur ein weiterer Schritt in der Logik der Abwehr der Vergangenheit ist und dass auf diesem Weg schon ein gutes Stück zurückgelegt wurde, ist die Tatsache, dass dieser Punkt in der Rezension des Deutschlandfunks gar nicht mehr als besonders provokativ hervorgehoben wurde. Hier schwimmt Flaig nicht gegen, sondern mit dem Strom. Auch findet er sich hier philosophisch plötzlich bei dem in anderen Fragen bekämpften Poststrukturalismus wieder: Identitäten werden durch Narrative gebildet, „ob solche Narrative historisch wahr sind oder nicht, spielt für ihre fundierende Wirkung keine Rolle"[25], jeder Anspruch auf Wahrheit wird der Identität geopfert. Derselbe Flaig, der sich zu Recht darüber beschwert, dass in der Postmoderne und durch die politische Korrektheit die „universale Verbindlichkeit von Wahrheitsansprüchen"[26] zerstört würde, war sich in einer Polemik in der FAZ, in der er den Historikerstreit ex post noch für Nolte gewinnen wollte, nicht zu schade, Folgendes von sich zu geben: „Jeder Mensch hat das Recht, einer Sache Bedeutung zu geben. Es gibt keinen semantischen Gerichtshof, welcher verbieten würde, einem Geschehnis Bedeutung zu verleihen, und der anordnen könnte, einem anderen Geschehnis Bedeutung zu entziehen. Und wenn ich behaupte, die athenische Demokratie sei ebenso einzigartig wie

20 Ebd. S. 122.
21 Ebd. S. 125.
22 Ebd. S. 149.
23 Ebd. S. 196.
24 Ebd. S. 198.
25 Ebd.
26 Ebd. S. 141.

die Schoa, dann kann ich dafür einen guten Grund nennen: Sie ist nämlich für mich bedeutsamer als die Schoa."[27] Und weil er keinen historischen Bruch in der Shoah zu erkennen vermag, an dem sich der bürgerliche Fortschrittsoptimismus endgültig blamiert hat, greift er lieber auf die Schlacht von Marathon zurück, die „allen Nationen der Welt" gehöre, „die sich einreihen in die republikanische Prozession hin zur politisch befreiten Menschheit."[28] Es ist so gut, als wäre nichts gewesen.

Im Interesse der Einheit der Gemeinschaft plädiert Flaig offen für das Vergessen. Er führt als positives Beispiel den Befehl des französischen Kriegsministers De Gallifet an, der der Armee ein Vergessen der Affäre Dreyfus vorschrieb und kommentiert diesen wohlwollend: „Man darf nicht alles erinnern, um des inneren Friedens willen."[29] Die Einheit ist für ihn wichtiger als die Wahrheit. Er betreibt damit genau das, was er an anderer Stelle dem Stalinismus vorwirft: „Unter dem stalinistischen Terror galt als Maxime des Textgebrauchs: Alle Passagen, die nicht linientreu waren, sollten eingeschwärzt werden."[30]

## V

Flaig bezieht sich in seinen Ausführungen immer wieder, manchmal offen, manchmal implizit, auf Hannah Arendts *Über die Revolution*[31]. Allerdings nur teilweise zu Recht, und gerade an den Unterschieden zwischen dem, worauf Arendt in ihrer Schrift abzielt und dem, was Flaig bezweckt, kann man ermessen, wie viel Substanz dessen Anrufung von Werten wie Individuum und Demokratie sowie seine Berufung auf die Gründung der USA haben.

Zunächst war Arendt die Ambivalenz des Bürgers, seine Aufteilung in Citoyen und Bourgeois zwar auch bekannt, aber sie versuchte nicht, anders als Flaig dies tut, den Widerspruch nach einer Seite hin aufzulösen: „Die Einheit der Nation ist dadurch garantiert, daß jeder Bürger den Landesfeind in seiner eigenen Brust trägt und mit ihm auch das Allgemeininteresse, das nur der gemeinsame Feind wecken kann. Denn der allen gemeinsame Feind ist das Einzelinteresse und der Eigenwille eines jeden ... Um der politischen Gemeinschaft der Nation anzugehören, muß der Bürger imstande sein, in einer ständigen Rebellion gegen sich selbst und seine eigenen Interessen zu leben."[32] Der Bürger muss für Arendt mit dieser Rebellion leben, für sie war der Versuch, sich auf die Seite des Allgemeininteresses zu schlagen, gerade einer der schlimmsten Fehler der Französischen Revolution: „Nicht nur in der französischen Revolution, sondern in allen Revolutionen, die ihrem Beispiel folgten, erscheint das Einzelinteresse als eine Art gemeinsamer Feind."[33] Selbst wenn ihre Interpretation des Rechts des Einzelnen auf den ‚pursuit of happiness' der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung eine doppelte ist, da sie darin einerseits das „Recht, ungehindert von staatlichen Eingriffen die eigene private Wohlfahrt zu verfolgen", anderseits auch das „Recht des Bürgers, in den öffentlich-politischen Raum zugelassen zu werden" erblickt[34], läge es ihr fern, den Kern des Politischen in der Opferbereitschaft zu sehen. Sie hat also einen stärkeren und positiveren Begriff des Individuums, der bei Flaig immer dem Ganzen untergeordnet wird und der so ganz ephemer bleibt.

Das zeigt sich auch bei Flaigs Begeisterung für das Mehrheitsprinzip, das für ihn der entscheidende Punkt bei einer Demokratie ist, da die *volonté générale*, der immer schon alle zugestimmt haben, unhintergehbar sei. Jede Kritik, die auf die Rechte des Einzelnen pocht, wird von ihm, wie schon gezeigt, als ‚demokratophob' abgekanzelt. Für Arendt war es aber gerade das Gelungene an der amerikanischen Revolution, dass sie durch die „stabilisierende Funktion der schriftlichen Verfassung" versuchte, „alles nach menschlichem Ermessen Mögliche zu tun, um zu verhindern, daß die Prozesse der Beschlußfassungen mit dem ihnen inhärenten Majoritätsprinzip in den ‚elektiven Despotismus' der Demokratie, der Herrschaft der Majorität, ausarteten."[35]

Schließlich versucht Flaig durch die Forderung nach einer säkularen Republik das von Arendt so bezeichnete „Problem des Absoluten"[36]zu umgehen. Arendt meinte damit das Problem, dass menschengemachte positive Gesetze und Beschlüsse „ihrerseits nochmals eines sie transzendierenden Ursprungs bedürfen, der als ein ‚höheres Gesetz' ihnen allererst Legalität verleihen kann"[37], um nicht gänzlich der Willkür der jewei-

27 Egon Flaig: Die Habermas-Methode. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17. 7. 2011.
28 Flaig: Gegen den Strom (wie Anm. 1), S. 200.
29 Ebd. S. 161.
30 Ebd. S. 166.
31 Hannah Arendt: Über die Revolution. München 2000.
32 Ebd. S. 99.
33 Ebd. S. 100.
34 Ebd. S. 170.
35 Ebd. S. 214.
36 Ebd. S. 205.

ligen Meinung unterworfen zu sein. Diesen Ursprung der Legalität suchten die amerikanische und die französische Revolution auf unterschiedliche Weise, gemeinsam war ihnen aber, dass „alle alten ‚Lösungen' als billige Auswege und Ausflüchte ein für allemal kompromittiert waren – das Vertrauen in Sitten und Gebräuche, denen um ihrer ‚uralten Herkunft' willen eine ‚transzendentale Eigenschaft' innewohne"[38]. Flaig will aber, da auch er die Notwendigkeit sieht, ein „Unverfügbares"[39] zu postulieren, wenn auch nicht in der Form eines Gottes, genau zu dieser Tradition zurück. Dabei stößt er wieder auf das Problem, dass die Moderne „unter dem intellektuellen Unvermögen, etwas von Menschen Gemachtes als dennoch dauerhaft gültig anzuerkennen"[40] leide. Darum empfiehlt er abermals „Traditionen, die eine selbstreflexive Identitätssicherung leisten"[41], Rituale, die an einen Gründungsakt des Gemeinwesens erinnern. Hier befindet er sich aber, denkt man an seine Ausführungen zur Geschichtspolitik zurück, wieder auf der Ebene der Narrative, die willkürlich gesetzt sind und an denen dann festgehalten werden soll.

Flaig meint, mit dem Hinweis auf die ‚josephische Unterscheidung' zwischen Theokratie und säkularem Staat sei schon das Problem gelöst: dieser sei, wenn er nur mittels direkter Demokratie regiert werde, unproblematisch und rational. Dass Hobbes den Staat mit Bedacht als einen „sterblichen Gott"[42] begriff, dass also selbst der säkularste Staat der Welt Eigendynamiken entwickelt, die sich hinter den Rücken der Bürger durchsetzen, davon will Flaig nichts wissen. Die Opfer, die der Einzelne diesem sterblichen Gott erbringen muss, rationalisiert er. Damit fällt er aber, mag er noch an anderer Stelle Wahrheit und Vernunft hochhalten, dem Irrationalismus anheim, sie verlieren jeden Eigenwert und werden nur noch Narrative, die den Staat rechtfertigen. Selbst seine Bewunderung der USA, die die Sache mit der Erinnerung an den Gründungsakt so hervorragend hinbekommen hätte, läuft letztendlich genau darauf hinaus: „Daß bei den Amerikanern die *Constitution* so erstaunlich gut als sozialer Kitt wirkt, ergibt sich weder aus den bloßen Regeln noch aus der relativ tiefen Verankerung des Respekts vor den basalen Gesetzen. Vielmehr ergibt sich die kohäsive Kraft aus der Verknüpfung von Verfassungstreue und großen Narrativen. Der Unabhängigkeitskrieg, die Mühen der ‚Gründungsväter' und vor allem der Bürgerkrieg liefern Narrative von faszinierender Dichte. … Demokratien benötigen Heldentum und Opfergänge in weit höherem Maße als andere Staatsformen. Denn es sind die Opfer, die etwas ‚teuer' machen."[43] Es geht gar nicht mehr um die Sache selbst, sondern um die verbindende Macht von Bildern und Erzählungen, und Flaig besteht ja mehrmals darauf, dass bei Narrativen die Wahrheit unwichtig ist. Diese Sicht unterscheidet sich kaum noch vom Mythos Georges Sorels, der ebenfalls auf die mobilisierende und vereinigende Wirkung solcher Bilder baute: „Ein Mythos kann nicht widerlegt werden, da er im Grunde das gleiche ist wie Überzeugungen einer Gruppe, da er der Ausdruck dieser Überzeugungen in der Sprache der Bewegung ist, und da es folglich nicht angeht, ihn in Teile zu zerlegen, wie sie bei einem Plane historischer Beschreibung Verwendung finden könnten."[44] In der Form des Mythos wird Flaig so von der Irrationalität wieder eingeholt. Dazu ergibt sich durch einen Setzfehler im Buch ein schönes Bild: Durch diesen wurde, peinlich für den Bewunderer der Antike und Althistoriker Flaig, das Motto des Buches, eine Inschrift aus einer venezianischen Kirche, verändert, und damit allerdings auch zur Kenntlichkeit entstellt. Aus dem Schlachtruf aller Konservativen „Unde origo – inde salus" (Durch den Ursprung kommt das Heil) wurde „Unde orgio – inde salus", was sich mit ein wenig gutem Willen als „durch das Mysterium (orgium) kommt das Heil" übersetzen lässt. Ein schöneres Bild dafür, wie Flaig nolens volens im Mythos sein Heil sucht, als dasjenige, das dem Setzer zu verdanken ist, hätte man sich kaum ausdenken können.

37 Ebd. S. 210.
38 Ebd.
39 Flaig: Gegen den Strom (wie Anm. 1), S. 237.
40 Ebd. S. 239.
41 Ebd.
42 Thomas Hobbes: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Frankfurt am Main 1966, S. 134.
43 Ebd. S. 120.
44 Georges Sorel: Über die Gewalt. Frankfurt am Main 1969, S. 42.

Lars Fischer

# Selbstverleugnender Deutschenfresser?

## Anmerkungen zu Gershom Scholems Einstellung zu Deutschland und den Deutschen[1]

Gershom Scholem (1897 – 1982) war einer der wichtigsten jüdischen Intellektuellen und Wissenschaftler des 20. Jahrhunderts. Als Wissenschaftler schuf er praktisch eigenhändig die Disziplin der ernsthaften Erforschung der Geschichte des jüdischen Mystizismus. Wo sich im nachaufklärerischen Judentum, das das Judentum als die rationale Religion schlechthin (allemal rationaler als das Christentum!) darzustellen suchte, die Tendenz durchgesetzt hatte, den Mystizismus als peinliche Randerscheinung abzutun, wies Scholem nach, dass die Dialektik von rationaler Theologie und Mystizismus im Judentum stets dessen eigentliche Antriebskraft gewesen ist. Über lange Jahre einer der engsten Freunde Walter Benjamins trug Scholem maßgeblich zur Wahrung von Benjamins Nachlass und Veröffentlichung seiner Werke bei. Der Briefwechsel zwischen Scholem und Benjamin ist völlig zu Recht als „einer der großen literarischen Briefwechsel nicht nur dieser Zeit, sondern überhaupt" bezeichnet worden.[2] Im Sommer des Jahres 1914 gehörte Scholem – neben (beispielsweise) Karl Barth und Rosa Luxemburg (Karl Liebknecht hatte zu diesem Zeitpunkt noch nicht begriffen, was auf dem Spiel stand) – jener Handvoll von verstreuten Dissidenten an, die instinktiv die Kriegspolitik des deutschen Kaiserreiches ablehnten und begriffen, dass sie es hier mit einem entscheidenden Schritt hin zur Barbarei zu tun hatten. Als er sich der Einberufung nicht mehr entziehen konnte, gelang es Scholem, nach zwei Monaten wegen angeblicher Schizophrenie wieder freizukommen.

In einer ansonsten glücklich akkulturierten jüdischen Familie, die in Berlin eine Druckerei besaß, waren Scholem und sein zwei Jahre älterer Bruder Werner die beiden Rebellen. Beide wurden 1917 vom Vater aus dem Elternhaus geworfen. Werner Scholem wurde Sozialdemokrat, später Kommunist. In der Weimarer Republik saß er für die KPD im Reichstag und war kurzzeitig Parteivorsitzender, wurde dann aber kommunistischer Dissident. Gleich 1933 gefangen genommen, wurde er schließlich im Sommer 1940 in Buchenwald ermordet.[3] Mit der Ausnahme Werner Scholems gelang es der restlichen engeren Familie rechtzeitig zu emigrieren, obwohl die Mutter aus Sorge um ihren inhaftierten Sohn Werner die Flucht sehr lange hinauszögerte (hierin Luise Kautsky nicht unähnlich, die sich – obwohl ihr dies möglich gewesen wäre – weigerte, Europa zu verlassen, solange ihr Sohn Benedikt dort im Lager war; freilich bezahlte Luise Kautsky diese Entscheidung am Ende mit ihrem Leben, sie starb 1944 in Auschwitz).

Gerhard Scholem hingegen wurde Zionist. Als kultureller Zionist im Sinne Ahad Ha'Am's, der sich nur widerwillig und mit stets gewahrtem Skeptizismus mit dem politischen Zionismus abfand, gehörte er der Gruppe Brit Schalom an, die sich, wohl allzu idealistisch, ab 1925 für das produktive Zusammenleben von Arabern und Juden in Palästina einsetzte, ihre Hoffnungen jedoch bald unter dem eskalierenden Konflikt endgültig zerbrechen sah. Scholem machte bereits 1923 Alijah, obwohl ihn in Jerusalem zunächst lediglich die Stelle eines Bibliothekars an der im Aufbau befindlichen Hebräischen Universität erwartete, in deren weiterer Entwicklung er dann aber eine maßgebliche Rolle spielte.

Angesichts all dessen erscheint es etwas verwunderlich, dass aus dem umfangreichen Korpus von Scholems Schriften wohl kein einziger Text auch nur annähernd den Bekanntheitsgrad jenes 1964 veröffentlichten Briefes genießt, in dem er sich gegen „den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch" wandte. Überwiegend ist dieser Brief inzwischen zum negativen Bezugspunkt geworden. Unter Gelehrten, die die Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden in Deutschland historisch erforschen, ist das berechtigte Bedürfnis, diese umfassender und differenzierter darzustellen, in den letzten Jahrzehnten allzu oft in eine optimistischere Bewertung dieser Beziehungen umgeschlagen, die sich geradezu rituell in einer Abgrenzung gegen Scholem ausdrückt, dessen Einschätzung angeblich allzu simplistisch und undifferenziert gewesen sein soll und offensichtlich überwunden werden muss(te).

1 Eine englische Fassung dieses Beitrages erscheint demnächst in: Mirjam Zadoff und Noam Zadoff (Hg.): Gershom Scholem (1897 – 1982): Life and Work. Leiden und Boston, 2015. Ich danke Mirjam und Noam Zadoff und dem Verlag für die Erlaubnis, diese leicht veränderte deutsche Fassung hier zu veröffentlichen.

2 Steven B. Smith: Reading Leo Strauss. Chicago 2006, S. 43.

3 Es sind kürzlich gleich zwei Biografien über Werner Scholem erschienen: Mirjam Zadoff: Der rote Hiob. Das Leben des Werner Scholem. München 2014; Ralf Hoffrogge: Werner Scholem. Eine politische Biographie (1895 – 1940). Konstanz; München 2014.

Nur mittels dieser simplistischen, undifferenzierten Darstellung, so die Behauptung, habe Scholem seine negative Einstellung zu Deutschland mutwillig aufrechterhalten können. Hinzu gesellt sich, ebenfalls allzu oft, ob explizit oder implizit, die Annahme, Scholem sei bei alledem Zeit seines Lebens ungleich deutscher geblieben, als er dies je hätte zugeben wollen, seine sture Herabsetzung Deutschlands sei also nicht nur sachlich unberechtigt, sondern auch Ausdruck einer tiefsitzenden Selbstverleugnung gewesen. Wie ich hoffe, im Folgenden anhand von Material aus den veröffentlichen Briefwechseln Scholems zeigen zu können, handelt es sich bei dieser Darstellung bestenfalls um eine Karikatur von Scholems tatsächlicher Haltung.

## I

Der Bekanntheitsgrad des genannten Briefes von Scholem ist umso erstaunlicher, bedenkt man seine Provenienz. Scholem schrieb diesen ersten Brief 1962 als Antwort auf eine Einladung, zu einer Festschrift für die heute weitgehend vergessene jüdische Schriftstellerin Margarete Susman (1872 – 1966) beizutragen, die 1964 als *Auf gespaltenem Pfad* herauskam.[4]

Susman, die um die Jahrhundertwende als Dichterin einen gewissen Bekanntheitsgrad erlangt hatte, war in der Weimarer Zeit vor allem durch ihre Feuilletons in der liberalen *Frankfurter Zeitung* bekannt geworden. Sie verließ Deutschland 1933 und siedelte in die Schweiz über. Unmittelbar nach dem Krieg hatte sie sich mit einem Werk zurückgemeldet, in dem sie sich mit der Shoah auseinandersetzte, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*. Von denen, die sie zu diesem Zeitpunkt noch als eine Autorität betrachteten, und sich von diesem Buch viel versprachen, waren viele doch wohl von seiner in erster Linie mystifizierenden Tendenz enttäuscht, und Susmans verbleibende, aber abnehmende Reputation nach dem Krieg dürfte primär auf der Nostalgie eines recht kleinen und stetig kleiner werdenden Kreises beruht haben. Im Alter fast völlig erblindet und vollkommen verarmt, konnte sie nicht mehr ohne die alltägliche praktische Unterstützung von Freunden und (meist) Freundinnen auskommen, die auch regelmäßig ohne ihr Wissen Bettelbriefe schrieben, um Stipendien und Spenden für sie zu besorgen. Trotzdem gelang es ihr, 1964 noch einen Band Erinnerungen herauszubringen.[5]

In seinem 1962 verfassten Brief an den Herausgeber der Festschrift für Susman, Manfred Schlösser, begründete Scholem, warum er unter den im Einladungsschreiben angegebenen Maßgaben zu der Festschrift nicht beitragen könne. Er stimmte dann aber offenbar zu, dass der Brief als sein Beitrag zur Festschrift veröffentlicht wird. Dies ist zwar allgemein bekannt, wird aber dennoch nicht wirklich berücksichtigt. Es ist doch wohl bemerkenswert und deutet auf gemischte Gefühle seinerseits hin, dass Scholem diese Form wählte, um sich in der deutschen Öffentlichkeit zu diesem Thema zu äußern. Wie er am 31. Januar 1965 an Susman schrieb, war dies ein Text, den er tatsächlich nur in der Form einer spontanen Erwiderung habe schreiben können.[6]

Als der Text dann aber veröffentlicht worden war, vertrat Scholem ihn mit erheblichem Sendungsbewusstsein. „Es tut mir in der Seele weh", schrieb er am 3. März 1965 an Peter Szondi, „daß mein Brief an den Herrn Schloesser so tief begraben ist. Dr. Weber[7] wollte ihn in der N. Z. Z. [Neuen Zürcher Zeitung] abdrucken, und hatte meinen Segen, da mir ja sehr an der Verbreitung meines Urteils liegt, aber aus mir unbekannten Gründen scheint er nicht erschienen zu sein. Er hätte an den Anfang der ‚Judaica'[8] gehört, war der richtige Platz."[9] Scholems Entschlossenheit, seine Position nachhaltig öffentlich zu vertreten, wurde zweifellos durch die vielen aggressiv abwehrenden Reaktionen auf seinen Text verstärkt.

In ihrer kürzlich erschienenen Monografie über Susman behauptet Elisa Klapheck mehr als einmal, angefangen gleich auf der ersten Seite ihrer Einleitung, „dass sich Scholems Brief explizit gegen Margarete Susman richtete".[10] Sie beruft sich dabei, wie sich bei

4 Gershom Scholem: Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch, in: Manfred Schlösser (Hg.): Auf gespaltenem Pfad. Zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman. Darmstadt 1964, S. 229 ff. Ich zitiere den Nachdruck in: Gershom Scholem: Judaica II. Frankfurt am Main, S. 7 ff.

5 Siehe auch Lars Fischer: *Die wohl letzten Gedichte meines Lebens* – drei unveröffentlichte Gedichte für Robert Oboussier von Margarete Susman. In: Medaon 13/2013, http://www.medaon.de/archiv-13-2013-quellen-en.html.

6 Gershom Scholem: Briefe Bd. 2: 1948 – 1970. München 1995, S. 123.

7 Werner Weber war der Feuilletonchef der Neuen Zürcher Zeitung.

8 Der erste Band von Scholems *Judaica* kam 1963 heraus, also vor der 1964 veröffentlichten Festschrift für Susman. Scholem schrieb den Brief selbst aber bereit am 18. Dezember 1962. Siehe Scholem: Briefe Bd. 2 (wie Anm. 6), S. 87 ff.

9 Ebd. S. 128.

10 Elisa Klapheck: Margarete Susman und ihr jüdischer Beitrag zur politischen Philosophie. Berlin 2014, S. 7, 61, 320. Klapheck argumentiert hier, wie sehr Susman in Vergessenheit geraten sei, lasse sich daran ermessen, dass die breite Rezeption

der dritten Wiederholung dieser absurden Behauptung herausstellt, auf kritische Bemerkungen, die sich auf Seite 43 des zweiten Bandes von Scholems *Judaica* befinden. Der Nachdruck von Scholems vielzitiertem Brief in diesem Band reicht allerdings nur von Seite 7 bis 11, die besagten kritischen Bemerkungen befinden sich also in einem ganz anderen Text von Scholem. Klapheck ist bestimmt nicht die einzige Autorin, die sich offenkundig negativ auf Scholems Text bezieht, ohne diesen tatsächlich zu kennen, ganz im Gegenteil: In dieser Hinsicht entspricht sie wohl eher der Norm. Immerhin beruht Klaphecks Monografie auf ihrer Doktorarbeit, die ja vermutlich von Fachleuten betreut und geprüft wurde, mit etwas Glück hat auch der Verlag das Buchmanuskript begutachten lassen – und dennoch ist dieser gravierende Fehler niemandem aufgefallen. Tatsächlich erwähnt Scholem Susman einmal in seinem Brief, nämlich wie folgt: „So bereit ich mich finde, der verehrungswürdigen Erscheinung Margarete Susman zu huldigen, mit der mich Tieferes verbindet als Meinungen, in denen wir übereinstimmen oder auseinandergehen, so entschieden muß ich mich der Einladung versagen, jener mir unfaßbaren Illusion von einem ‚im Kern unzerstörbaren deutsch-jüdischen Gespräch' Nahrung zu liefern, der diese Schrift nach Ihrer [Schlössers] Bestimmung dienen soll."[11] Einen Text, in dem Scholem sich positiv zu Susman äußert, von einem zu unterscheiden, in dem er diese kritisiert, erfordert doch wohl keine unmäßige Detailkenntnis.

Tatsächlich richtete sich Scholems Brief also nicht gegen Susman, sondern gegen Schlösser. In dieser Hinsicht sympathisiere ich mit Scholem umso mehr, seitdem Schlösser mir 2009 den Zugang zu einem Teil von Susmans Nachlass in Marbach verweigerte und mir mitteilte, jüngere Wissenschaftler deuteten Susman im Interesse ihrer eigenen Reputation um, indem sie Susmans Interesse am Jüdischen überbewerteten, obgleich dies ganz unberechtigt sei und Susman ganz gewiss – Gott bewahre uns! – keine Zionistin gewesen sei.[12]

Bei aller Verehrung für Susman war Scholem sich allerdings, wie wir sehen werden, offenbar nicht ganz sicher, wie sein (Nicht-) Beitrag zu ihrer Festschrift bei ihr ankommen würde. Umso erfreuter war er, als er einen Dankesbrief von ihr erhielt. Am 22. Januar 1965 schrieb Susman an Scholem: „Ich weiss gar nicht, wie ich Ihnen für Ihren wunderbaren Beitrag zu meiner Festschrift danken soll." Sie fügte hinzu, es sei ihr „erst nachträglich klar geworden", dass es sich dabei um eine Erwiderung auf Schlössers Einladung gehandelt habe. Schlössers „Ueberzeugung eines deutsch-jüdischen Gespräches ist mir zuerst nicht falsch erschienen," gestand sie ein. Doch nun könne sie „nur stammeln, wenn ich von Ihrem Aufsatz rede, denn alles, was ich Ihnen entgegnen möchte, bezieht sich ja nur auf Einzelne."[13]

Scholem wäre es selbstverständlich nie eingefallen zu leugnen, dass es zwischen einzelnen Juden und Nichtjuden in Deutschland intensive Beziehungen verschiedenster Art gegeben hatte. Wie er selbst ausdrücklich bestätigte, wäre es unsinnig, dies bestreiten zu wollen.[14] Ihm ging es jedoch nicht darum, was sich zwischen Einzelnen zugetragen hatte, sondern um die Beziehungen zwischen der nichtjüdischen Mehrheit und der jüdischen Minderheit insgesamt. Offenbar hatte Scholems Beitrag Susman davon überzeugt, dass die Beziehungen zwischen einzelnen Juden und Nichtjuden, gleich wie positiv und konstruktiv, das negative Gesamtbild nicht grundlegend verändern konnten.

„Ich habe mich sehr über Ihren Dank für meinen Brief gefreut", antwortete Scholem am 31. Januar 1965, immerhin habe dieser „ja nicht ohne weiteres auf Ihren Beifall rechnen" können. Ihre Übereinstimmung ermutigte ihn offenbar, seinem Ärger Luft zu machen: „Zu den schrecklichsten Dingen, die einem im jetzigen Deutschland begegnen, gehört die grausliche Art, in der, nachdem man die Juden umgebracht hat, es nun mit frommem Augenaufschlag und heuchlerischer Liberalität vermieden wird, die Juden als Juden zu bezeichnen, weil man, wie der Schwindel geht, sich damit ja auf die Stufe der Rassentheoretiker stellen würde. Ich finde das alles zum Kotzen."[15]

Susman, der Briefe infolge ihrer Erblindung vorgelesen werden mussten, verwirrte Scholems Heftigkeit offenbar. Ihr vorheriger Brief an ihn sei leider verloren gegangen, „so dass ich nicht weiss, was Sie an ihm so erbittert hat", schrieb beziehungsweise diktierte sie

von Scholems Brief sich mit Susman nicht befasst, obgleich der Text doch (angeblich) gegen sie gerichtet war. Wahr ist wohl eher das genaue Gegenteil. Wäre Scholems berühmt-berüchtigter Brief nicht in der Festschrift für sie veröffentlicht worden, wäre die Zahl der Menschen, die den Namen Susman jemals gehört haben, noch viel kleiner. Auch ich bin ihr in diesem Zusammenhang das erste Mal begegnet.

11 Scholem: Wider den Mythos (wie Anm. 4), S. 7.

12 E-Mail-Kommunikation, 14. August 2009.

13 Scholem: Briefe Bd. 2 (wie Anm. 6), S. 281.

14 Gershom Scholem: ‚Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch' (Nachdruck) in: Scholem: Judaica II (wie Anm. 4), S. 12 ff., hier S. 12 f.

15 Scholem: Briefe Bd. 2 (wie Anm. 6), S. 123.

am 19. Februar. „Ich war so erschrocken", fuhr sie fort, „dass ich anfangs gar nicht erkannte, dass er im Grunde nichts anderes als der vorangegangene enthielt". Sollte irgend etwas an ihrem Brief Scholem geärgert haben, so sei „dies nur durch ein Missverständnis möglich ..., da wir ja im Grunde ganz dasselbe meinen".[16]

Prompt versicherte Scholem Susman am 26. Februar, es habe ihn „gar nichts an Ihrem vorherigen Brief ... erbittert". Seine Antwort sei geschrieben worden „aus meiner Beurteilung der in Deutschland jetzt ganz besonders beliebten Verwischung der Grenzen, die sich darin zeigt, dass nachdem man zuerst die Juden als Juden entrechtet und ermordet hat, man sie jetzt nachträglich als Juden ebenfalls möglichst streicht, weil sie ja so gute Deutsche gewesen seien und so reizende ‚jüdische Mitbürger'. ... Und dann dazu die Frechheit der Leute, wenn man sie stellt, wie ich und manche andere das ja manchmal tun, wo einem dann geantwortet wird, mit heuchlerischem Augenaufschlag: es wäre ja Verewigung der nazistischen Rassentheorien, würde man die Juden jetzt noch als Juden kennzeichnen, d. h. mit der entscheidenden Eigenschaft, die ihnen immerhin das Leben gekostet hat. Ich war immer sicher, dass wir in dieser Sache keinerlei Diskussion zwischen uns zu führen brauchen."[17]

Ganz anders stand es mit Schlösser. „Was die Diskussion über die Beziehungen der Deutschen und der Juden angeht", schrieb Scholem am 6. April 1965 an Schlösser, „so verstehen wir uns überhaupt nicht. Unsere Ausgangspunkte sind offenbar so verschieden, wie Sie es bei gemeinsamer Hoffnung auf ein gemeinsam Menschliches nur sein können." Doch selbst in diesem konfrontativen Kontext stellte Scholem klar, „dass man die Möglichkeit zum Gespräch offen lassen soll, falls damit ein Gespräch in der Zukunft gemeint ist und nicht das auf lügnerischen Voraussetzungen gebaute Pseudo-Gespräch der Vergangenheit. Für dieses zukünftige Gespräch habe ich mich schon durch die Tatsache eingesetzt, dass ich einige meiner Bücher habe in Deutschland publizieren lassen."[18]

## II

Die karikierende Darstellung Scholems als selbstverleugnender Deutschenfresser dürfte sich aus zumindest vier Quellen speisen.

16 Ebd. S. 124 f.
17 Ebd. S. 126.
18 Ebd. S. 129 f.

1. Scholem setzt sich in seinem vielzitierten Text mit zwei separaten Fragen auseinander, die allzu oft in wenig hilfreicher Weise vermischt werden. Einerseits argumentierte Scholem, das deutsche Judentum sei zur umfassenden Anpassung „bis zur völligen Selbstaufgabe hin" bereit gewesen. „Fordernd, flehend und beschwörend, kriecherisch und auftrotzend, in allen Tonarten ergreifender Würde und gottverlassener Würdelosigkeit" hätten die Juden in diesem Bestreben nichts unversucht gelassen, selbst als ihnen die Aussichtslosigkeit des Unterfangens längst hätte klar sein müssen.[19]

Würde Scholem heute in einer Seminararbeit derart argumentieren, würde man die Arbeit mit *genügend* benoten und ihm empfehlen, sich dringend mit David Sorkins Arbeiten zum Thema Emanzipation, Assimilation und Akkulturation auseinanderzusetzen. In dieser Hinsicht lässt sich Scholems Argument tatsächlich nicht aufrecht erhalten. Kein ernstzunehmender Wissenschaftler würde heute mehr bestreiten, dass die Mehrheit der Europäischen Juden im 19. und frühen 20. Jahrhundert keineswegs die Absicht hatte, als Juden zu verschwinden. In Wirklichkeit ging es ihnen darum, für sich neue Identitäten zu entwickeln, die das, was ihnen an den Gesellschaften, in denen sie lebten, am attraktivsten erschien, mit dem kombinierten, was sie an der jüdischen Tradition ihrer Vorfahren am wertvollsten fanden. Dabei orientierten sich viele deutsche Juden allerdings an Idealen, von denen die Mehrheit ihrer nichtjüdischen deutschen Zeitgenossen längst Abschied genommen hatten. So überschätzten sie oft das Ausmaß ihrer Integration, während sie in den Augen der Antisemiten nur umso jüdischer wurden, je mehr sie auf ihren zunehmend illusorischen Vorstellungen dessen, was an der deutschen Gesellschaft und Kultur attraktive sei, beharrten.

Jüdische Bestrebungen sind aber ohnehin das eine. Nichtjüdische Erwartungshaltungen sind im Allgemeinen etwas ganz anderes und spiegeln jüdische Bestrebungen nur selten wider. Was sich aus historischer Perspektive über Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden sagen lässt, deutet im Gegenteil darauf hin, dass diese Beziehungen, sofern es um die jeweiligen Motive, Bestrebungen und Erwartungen geht, grundsätzlich nicht reziprok sind, selbst dann nicht, wenn diese Beziehungen (vergleichsweise) am harmonischsten sind.

19 Scholem: Wider den Mythos (wie Anm. 4), S. 8.

Hier setzte das zweite Hauptargument Scholems an, dass nämlich, allen Bestrebungen der Juden, sich in die deutsche Gesellschaft zu integrieren, zum Trotz, die nichtjüdische Mehrheit diese Integration immer nur so begriffen hatte, dass sie schließlich zum Verschwinden des Judentums führen würde. Die Mehrheit habe sich niemals produktiv auf die „Juden als Juden" eingelassen und sie nur „auf das angesprochen ..., was sie als Juden zu geben, und nicht auf das was sie als Juden aufzugeben hätten".[20] Dies jetzt, „wo alles vorbei ist," also nach der Shoah, anders darstellen zu wollen, sei „Blasphemie".[21]

Hier geht es freilich nicht wirklich darum, ob eine oder beide dieser Behauptungen wahr sind, entscheidend ist, dass man Scholems Behauptung, das deutsche Judentum sei zur völligen Selbstpreisgabe bereit gewesen, in Frage stellen kann, ohne darum seine Einschätzung der Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden ablehnen zu müssen. Wenn manche auch das Gegenteil behaupten, so bedeutet die Widerlegung des ersten Arguments noch lange nicht die Widerlegung des zweiten. Umgekehrt kann man die Kreativität und Vielfalt des jüdischen Umgangs mit der deutschen Kultur durchaus einräumen, ohne darum zu einer optimistischeren Einschätzung der Reaktion der nichtjüdischen deutschen Mehrheit auf diese Bestrebungen kommen zu müssen. Doch allzu oft werden diese Dinge unzulässig vermischt. Dabei geht von der Möglichkeit, dass das Judentum in dem Bestreben, das Verhalten der deutschen Nichtjuden schönzureden, als zu kreativ dargestellt wird, wohl weniger Gefahr aus als von der Annahme, man müsse Letzteres tun, um Ersteres zu erreichen. Keines von beidem ist aber gute Geschichtsschreibung.

2. Dass Scholem den Versuch, nach der Shoah einen angeblichen Dialog mit den Juden in die Vergangenheit zu projizieren, mit dem Begriff Blasphemie belegte, deutet darauf hin, wie tief der Nationalsozialismus und seine Verbrechen Scholem geprägt haben, nicht zuletzt angesichts der Ermordung seines Bruders Werner. Gleichwohl stellten der Nationalsozialismus und seine Verbrechen keinen entscheidenden Wendepunkt für Scholems Einschätzung der Beziehungen zwischen deutschen Juden und Nichtjuden dar. Sie boten die schlimmstmögliche Bestätigung seiner Annahmen, begründeten diese aber nicht. Auch für seinen eigenen Lebenslauf stellten der Nationalsozialismus und die Shoah keinen entscheidenden Wendepunkt dar, war seine frühe Alijah doch das Ergebnis einer positiven Entscheidung und nicht bitterer Notwendigkeit. Im Sinne des Witzes, der in den 1930er Jahren aufkam, war Scholem tatsächlich nicht „aus Deutschland", nicht als Vertriebener, Flüchtling, oder Überlebender, sondern „aus Zionismus" nach Jerusalem gekommen.

Für manche macht dies Scholem sicherlich zu einem schwierigeren Angriffsobjekt, für andere zu einem einfacheren. Einerseits fällt es selbst Historikern, die ohne weiteres zugeben würden, dass das Verhältnis zwischen deutschen Juden und Nichtjuden sich nach 1933 auf katastrophale Weise entwickelte, oftmals ungleich schwerer, die Möglichkeit zu akzeptieren, dass in diesem Verhältnis womöglich auch vor 1933 schon etwas grundlegend nicht gestimmt hat. Andererseits fällt es psychologisch gesehen sicherlich wesentlich leichter, einen Gelehrten anzugreifen, dessen pessimistische Einschätzung des Verhältnisses zwischen deutschen Juden und Nichtjuden sich nicht in erster Linie aus der Shoah ergibt.

3. Einen dritten möglichen Angriffspunkt bietet Scholems entschlossenes Mitwirken an der Schaffung einer neuen jüdischen (auch akademischen) Kultur. Dass Scholem zutiefst durch die deutsche Sprache und Kultur geprägt war, steht in der Tat außer Zweifel. Scholem bietet sicher ein interessantes Beispiel dafür, wie alle Versuche, etwas radikal Neues zu entwickeln, durch die Herkunft der an einem solchen Vorhaben Beteiligten mit geprägt wird. Mehrere Historiker haben sich mit Scholems ‚Deutschtum' vor allem darum beschäftigt, weil sie hofften, dadurch etwas von dem Reichtum der jüdischen Kultur und Kreativität in Deutschland vor 1933 rekonstruieren zu können. Doch lässt sich das Beharren auf Scholems ‚Deutschtum' auch als ein Versuch verstehen, nicht nur den kulturellen Zionismus selbst, sondern auch Scholems persönlichen Beitrag für gescheitert zu erklären.

4. Für viele in der politischen Klasse und kulturellen Elite der BRD wurde Scholem, von seinen eigenen Absichten ganz unabhängig, schließlich zu einem Aushängeschild für die Versöhnung zwischen Deutschen und Juden. Bedenkt man, dass Scholem sich hauptsächlich mit einer Disziplin beschäftigte, die selbst den meisten Wohlmeinenden recht abwegig vorkam, und sich nach den schmerzhaften Erfahrungen, die sich aus seiner Intervention in den 1960er Jahren ergab, viel vorsichtiger in der deutschen Öffentlichkeit äußerte, erscheint das Maß an Aufmerksamkeit, das er in den deutschen Medien und dem deutschen Wissenschaftsbetrieb ge-

20 Ebd. S. 9.
21 Ebd. S. 11.

noss, im Grunde völlig unmäßig. Man denke nur an die ausgiebige Berichterstattung anlässlich seines Todes.

Mir geht es hier nicht um die Frage, wie er zu diesem herausgehobenen Status kam, sondern darum, dass Scholem infolgedessen Gefahr lief (und läuft), als (vermeintliches) Aushängeschild einer billigen, unreflektierten Aussöhnung zwischen Juden und Nichtjuden, zwischen Deutschland und Israel, zum Opfer einer Kritik am sogenannten Philosemitismus in der BRD zu werden. Frank Stern und andere haben, völlig zurecht, darauf hingewiesen, dass ein gewisses demonstratives und mutwilliges offizielles Wohlwollen Israel und den Juden gegenüber in der BRD sich offenkundig nicht aus einer wirklichen Konfrontation mit der Vergangenheit ergab, sondern oftmals nur die existierenden antijüdischen Stereotype ins Positive verkehrte. Folgte man der Logik, derzufolge der Freund meines Feindes mein Feind sein muss, könnte man folgern, dass Scholem, weil bei den ‚Philosemiten' beliebt, seinerseits zu den Feinden gehört.

Wie man diese vier Motive, und verschiedene Mischformen derselben, beurteilt, liegt in erster Linie an den Kriterien, die man, bewusst oder unbewusst, zugrunde legt (oder auch nicht). Besonders deutlich wird dies, wenn sowohl Scholems Bedürfnis, sich von Deutschland zu distanzieren als auch sein (angebliches) Scheitern in dieser Hinsicht kritisiert werden, ein Vorgang, der nicht ohne Ironie ist, da eine derartige Kritik zunächst die Schaffung eines idealtypischen Antideutschen zur Voraussetzung hat, mit dem Scholem es dann nicht aufnehmen kann.

Soweit ich das beurteilen kann, hat Scholem selbst nie in solchen Bahnen gedacht, noch hat er seine eigenen Gedanken und Empfindungen Deutschland und die Deutschen betreffend je anders denn als widersprüchlich wahrgenommen, auch in jenen Momenten, in denen er seine skeptische Einschätzung der vergangenen, gegenwärtigen und möglichen künftigen Beziehungen zwischen deutschen Juden und Nichtjuden am offensivsten zum Ausdruck brachte.

Das einzig wirklich stur und mutwillig Gleichbleibende an Scholems Einstellung zu Deutschland und den Deutschen war also das Ausmaß, in dem seine Gedanken und Empfindungen von einer sich stets situativ wandelnden Spannung zwischen prinzipiellen und pragmatischen Erwägungen, zwischen Pessimismus und Optimismus, zwischen Desillusionierung und Sehnsucht, zwischen Anziehung und Abscheu geprägt waren. Seine Äußerungen zum Thema variieren nicht nur je nach den Adressaten in Ton und Emphase, sondern sind auch gekennzeichnet von einem intensiven Bewusstsein seiner eigenen Grenzen mit Blick auf das, was vielleicht im Prinzip wünschenswert wäre. Wie hätte es auch anders sein können, bedenkt man, dass Gershom Scholem eine lebende Person und nicht eine konzeptionelle Strohpuppe war? Zudem entwickelte Scholem seine Haltung zu Deutschland nach 1945 ja nicht am Schreibtisch, sondern unterhielt vielfältige Beziehungen zu Deutschen, jüdischen und nichtjüdischen, und besuchte Deutschland mit einer gewissen Regelmäßigkeit, gleich wie schwer ihm dies fiel.[22]

Scholems widersprüchliche Gedanken zu Deutschland drücken sich beispielsweise in seinem Brief an Hannah Arendt vom 12. November 1942 aus, geschrieben als der Völkermord an den europäischen Juden seinem Höhepunkt zusteuerte. In dem Brief lobte Scholem Arendt für ihre öffentliche Kritik an Emil Ludwig. Ludwig (ursprünglich Emil Cohen), der sich 1902 hatte taufen lassen, 1922 aber nach dem Attentat auf Rathenau zum Judentum zurückgekehrt war, forderte nach seiner Emigration in die USA eine strenge Bestrafung Deutschlands nach dem Krieg. Als Paul Tillich Ludwig in dieser Sache kritisierte, kam es zum Eklat und Arendt intervenierte auf Seiten Tillichs. „Ich las heute ein schönes Wort von Ihnen im ‚Aufbau' ... über Herrn Emil Ludwig", schrieb Scholem an Arendt. „Ihnen und Paul Tillich meine Glückwünsche für ein humanes Wort, das wie ich zugeben muß, ich mir unter schweren seelischen Widerständen auch von Zeit zu Zeit abringen muß."[23]

Der wohl eindrücklichste Satz in dem Briefwechsel zwischen Scholem und Arendt findet sich in einem undatierten Brief von 1947 und lautet: „Deutsch gibt es nicht mehr."[24] Für eine Bewertung von Scholems Haltung zu Deutschland ist sein Umgang mit der deutschen Sprache selbstverständlich von zentraler Bedeutung. Der unmittelbare Hintergrund, vor dem Scholem sich so drastisch ausdrückte, war dieser: Arendt hatte Scholem Sonderdrucke ihrer Veröffentlichungen geschickt, doch Scholem hatte nichts,

22 Scholems bereits erwähnte Reisen ins Deutschland der unmittelbaren Nachkriegszeit zur Bergung jüdischen Kulturguts haben ihn bekanntlich zutiefst aufgewühlt und er hat die bei dieser Gelegenheit in Deutschland zugebrachte Zeit wiederholt als zu den „schwersten und bittersten" Monaten seines Lebens gehörend bezeichnet (zum Beispiel Scholem: Briefe Bd. 2 (wie Anm. 6), S. 29, 33).

23 Hannah Arendt, Gershom Scholem: Der Briefwechsel. Frankfurt am Main 2010, S. 33 f.

24 Ebd. S. 165.

das er Arendt im Gegenzug hätte schicken können. Da es Deutsch nicht mehr gab und er seinem Englisch nicht genügend vertraute, erschienen seine Veröffentlichungen alle auf Hebräisch, das Arendt wiederum nicht ausreichend beherrschte.

Scholems Meinung nach verstand sich die Feststellung, dass es Deutsch nicht mehr gebe, offenbar von selbst und sie bedurfte keiner weiteren Erörterung. Gerade in dieser Knappheit liegt die Eindrücklichkeit dieser Formulierung, sie suggeriert aber auch, dass es hier um mehr als das unmittelbar Naheliegende geht. Es ist nicht ohne Ironie, dass Scholem diese Bemerkung auf deutsch in einem auf deutsch geschriebenen Brief machte, umso mehr, als Scholem auch weiterhin ausgiebig auf deutsch korrespondierte und zudem einer der vollkommensten deutschsprachigen Prosaisten des zwanzigsten Jahrhunderts war.

Man könnte also folgern, dass es Scholem primär um Deutsch als Publikationssprache ging. In der Tat hat Scholem zwischen 1938 und 1950 nichts auf Deutsch veröffentlicht. Bekanntlich erschien der erste Text, den Scholem dann wieder auf Deutsch publizierte, im *Eranos Jahrbuch*, eine Tatsache, die wohl selbst dem entschiedensten Verehrer Scholems Unbehagen bereiten muss, bedenkt man die Zusammensetzung des Eranos-Kreises und die problematische Vergangenheit mehrerer seiner führenden Mitglieder.[25]

Doch ist dies offenbar nicht die ganze Wahrheit. Am 2. Juni 1946 beispielsweise entschuldigte sich Scholem wie folgt bei Leo Baeck: „Bitte entschuldigen Sie, daß ich deutsch schreibe, aber ich habe hier die Möglichkeit, den Brief so zu diktieren."[26] Dies scheint mir in zweifacher Hinsicht bedeutsam. Zum einen handelt es sich bei diesem Brief nicht um ein öffentliches Dokument, es ging Scholem also offenbar nicht nur um die Frage, ob man auf Deutsch veröffentlichen solle. Zum anderen war seine Entscheidung in diesem Fall durch rein pragmatische Erwägungen begründet, nämlich die Möglichkeit, den Brief diktieren zu können. Methodologisch gesprochen werden derartige Faktoren allzu oft vernachlässigt.

Auch Scholems Beteiligung an den Treffen und Publikationen des Eranos-Kreises deutet keineswegs darauf hin, dass seine Sorgen bezüglich der deutschen Sprache einfach verschwunden waren. So schrieb er am 28. November 1960 in einem Brief an Walter Benjamins Jugendfreund Ernst Schoen, er werde sich im August 1961 wieder in Ascona aufhalten, „wo ich die Früchte meiner kabbalistischen Studien schon zehn Mal auf ‚Hochschweizerisch' vorgetragen habe, wie man vielleicht die Sprache nennen sollte, in der Juden, die noch das alte Deutsch aus der Zeit vor 1920 sprechen, sich ausdrücken, seitdem es die deutsche Sprache nicht mehr gibt".[27]

## III

Ich möchte noch einmal auf die Annahme zurückkommen, dass Scholems Sendungsbewusstsein 1965 durch seine Verärgerung über die zahlreichen negativen Reaktionen auf seine Intervention angestachelt wurde. Unter diesen negativen Reaktionen hat offenbar keine Scholem so geärgert wie die von Arnold Metzger, einem der Beiträger zur Susman-Festschrift, der selbst jüdischer Herkunft war. Am 21. Mai 1965 veröffentliche Metzger in der *Zeit* einen Artikel mit dem Titel *Der Dialog zwischen Deutschen und Juden. Haben die Beziehungen der beiden Völker die Hitlerjahre überdauert?*

Scholem reagierte auf die Veröffentlichung, indem er am 28. Mai an die stellvertretende Chefredakteurin der *Zeit*, Marion Dönhoff schrieb. „Ich hoffe Sie sind mir nicht böse", begann er, „wenn ich Ihnen ein kleines Briefchen schreibe, um Ihnen zu sagen, dass ich den von Ihnen an so hervorragender Stelle gebrachten Aufsatz von Arnold Metzger über den ‚Dialog zwischen Deutschen und Juden' für ein höchst unglückliches Elaborat halte, das am Beginn einer neuen vielleicht möglichen Epoche besserer Beziehungen zwischen den Deutschen und den Juden eine völlig falsche und unwahre Note anschlägt." Metzgers Aufsatz sei, „was dem Leser nicht bekannt sein kann, offensichtlich eine Antwort auf meinen Beitrag zu der Festschrift für Margarete Susman". Metzger äußere „sich zwar höchst redselig und sentimental über die Liebe der Juden zu den Deutschen ..., mit keinem Wort aber über die Reaktion der Deutschen auf diese Liebe – und auf die käme es bei einem sogenannten Dialog ja wohl entscheidend an". Dem Brief legte er einen

25 Adorno, im Urlaub in Locarno, schrieb am 29. August 1954 an Horkheimer: „In Ascona tobte Eranos, mit Tillich, Scholem, Kerenyi, Szilasi e tutti quanti, meist ungarische Juden, die vor einem Forum von Antisemiten Opfertänze aufführten." Er fügte dann noch hinzu: „Selbst der See ist über die Ufer getreten, nicht ohne daß Scholem mystische Zusammenhänge angedeutet hatte." Theodor W. Adorno, Max Horkheimer: Briefwechsel Bd. 4: 1950 – 1969. Frankfurt am Main 2006, S. 286.

26 Gershom Scholem: Briefe Bd. 1: 1914 – 1947. München 1994, S. 317.

27 Scholem: Briefe Bd. 2 (wie Anm. 6), S. 71 f.

Sonderdruck „dieser Seiten, an denen mir menschlich sehr viel liegt", bei.[28]

Wie verärgert Scholem über Metzgers Replik war, lässt sich wohl auch daran ablesen, dass er an diesem Tag nicht nur an Dönhoff schrieb, sondern auch an Adorno mit der (impliziten) Bitte um moralische Unterstützung. „Habe ich Ihnen, wie ich glaube, einen Abdruck meines Briefes an den Herrn Schloesser aus der Margarethe Susman Festschrift geschickt?" fragte er an. „Sie haben ihn nicht bestätigt. Mir lag daran, dieses fulminante Dokument in Ihrer Hand zu wissen. Sein legitimer Ort war am Eingang des Bandes ‚Judaica'. Eine lange und bitterböse Antwort darauf, in der ich aber nicht vorkomme, war vorige Woche in einem greulich apologetischen Aufsatz über die Juden und die Deutschen in der Hamburger ‚Zeit' zu lesen, aus der Feder unseres philosophischen Kollegen Herrn Arnold Metzger in München. Ich hätte nicht übel Lust, die Marion Dönhoff um den Abdruck meines Briefes aus der Festschrift zu ersuchen. Den Metzger kenne ich aus der Zeit seines Jerusalemer Aufenthalts 1933/34."[29]

Offenbar bot Adorno Scholem nicht die erwünschte Rückendeckung, denn am 20. Juni 1965 brachte er die Angelegenheit erneut auf. „Ich habe Ihnen als eingeschriebenen Brief einen Abdruck meines Briefes an Herrn Schloesser gesandt, vor drei Tagen", schrieb Scholem. „Ich bin sicher, dass ich Ihnen schon einen vorher eingeschickt habe. Metzgers Aufsatz (in dem ich nicht genannt werde, der aber ganz evident als Antwort auf meinen Brief gedacht ist) ist in der ‚Zeit' erschienen, vor etwa 4 Wochen. Es ist ein fürchterliches Dokument."[30]

Vor diesem Hintergrund möchte ich mit der Gegenüberstellung zweier im Juli und November 1965 geschriebener Briefe schließen, die deutlich veranschaulichen, wie Scholem seine Bemerkungen über Deutschland und die Deutschen, bei aller Härte und Eindeutigkeit, wo ihm diese notwendig erschien, dennoch je nach dem Adressaten zum Teil ganz erheblich nuancierte. Dabei handelt es sich einerseits um einen Brief, den Scholem am 16. November 1965 an seinen 1937 nach Australien emigrierten Bruder Reinhold Scholem schrieb. Der Brief deutet darauf hin, dass der einst so angepasste deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens Reinhold Scholem offenbar wirklich dem Bild des Deutschenfressers entsprach, das so oft von Scholem entworfen wird. Seinem Bruder gegenüber bestand Scholem darauf, „daß die Dinge nicht so einfach liegen. Das Jüdische ist nicht immer so ohne weiteres und naiv mit dem Gefühl des Zuhauseseins in Israel gleichzusetzen, nicht einmal heute. ... Wenn Du mich fragst, warum die Neue Rundschau meinen Aufsatz an erster Stelle gedruckt hat, wenn Benjamin so jüdisch war, so finde ich das eine ganz inadäquate Fragestellung. Sie hat meinen Aufsatz an dieser Stelle gedruckt, weil der Herausgeber ihn als grossartig empfand und als das beste was über diesen Gegenstand bisher gesagt worden ist. Ausserdem sind die Deutschen, mindestens einige unter ihnen, in dem Judenpunkt jetzt wesentlich hellsichtiger geworden."[31]

Den zweiten Brief schrieb Scholem an einen Hörer, der ihn nach einer Radiosendung am 29. April 1965 über das Verhältnis zwischen Israel und der BRD kontaktierte, an der Scholem beteiligt war. Bei dem Hörer handelte es sich um einen Berliner Studenten, der Scholem mitteilte, seine Generation bedürfe dringend des Kontaktes mit Juden, die ihnen authentische und verlässliche Informationen darüber bieten könnten, was sich während der Shoah zugetragen habe, und beklagte, dass „jüdische Professoren" so selten nach Deutschland kämen.[32]

„Ich verstehe sehr wohl, dass die Juden, mit denen Sie in Deutschland reden können, nicht gerade die sind, von denen Sie jene Aufschlüsse erwarten, die in Ihrem Briefe zur Sprache gebracht werden", erwiderte Scholem am 18. Juli 1965. „Ich gebe das durchaus zu, würde auch keinerlei prinzipielles Argument wissen, warum jüdische Professoren ‚nicht zu Gast in Deutschland sein wollen'. Leider aber, sehr verehrter Herr," fuhr er dann fort, „gibt es in dieser Sache sehr nachdrückliche unprinzipielle Bedenken, von deren

28 Ebd. S. 136.

29 Ebd. S. 133 f. In einem Brief an seinen Bruder Reinhold vom November 1965 erfahren wir etwas mehr über Scholems Bekanntschaft mit Metzger: „Ich las vor einiger Zeit einen wahnsinnig langen und total gottverlassenen Aufsatz über die Deutschen und die Juden in der Hamburger ‚Zeit', wo (von einem Juden, nota bene) sentimentale Betrachtungen angestellt wurden, und zwar zu Ehren der Aufnahme der Beziehungen zwischen Deutschland und Israel, wie herrlich doch eigentlich alles gewesen sei und wie viel man sich zu geben habe. Kein Wunder, dass ich den Autor einmal vor vielen Jahren herausgeworfen habe, als er mich in Jerusalem besuchte." (Ebd. S. 145 f.). Ich werde auf diesen Brief noch einmal zurückkommen. Interessanterweise erwähnt Scholem bei dieser Gelegenheit nicht, was er anderswo so offensiv herausstreicht, nämlich dass er Metzgers Text für eine Replik auf seinen Brief in der Festschrift für Susman hält. Angesichts der noch zu erläuternden Stoßrichtung dieses Briefs an seinen Bruder ist dies allerdings nur konsequent.

30 Ebd. S. 139.

31 Ebd. S. 145 f.

32 Ebd. S. 288 f.

Tragweite Sie sich vielleicht keine Vorstellung machen. Die Erwartung, die Sie den Juden gegenüber aussprechen, sie seien verpflichtet ihre Gefühle zu überwinden, ist hoffnungslos. Es gibt niemanden, den Schreiber dieser Zeilen eingeschlossen, der, auch wo er sich bereit findet und vielleicht auch einmal verpflichtet finden könnte, zu Deutschen und gerade zu den jungen Deutschen zu sprechen, im Stande ist die Gefühle, die hier mitspielen, beiseite zu stellen. Man kann versuchen, diese Gefühle einem nicht das Reden ganz verschlagen zu lassen; wo mehr verlangt wird, fürchte ich sehr, dass es gerade von uns nicht gegeben werden kann. Ich selbst habe in Deutschland gesprochen und kann bezeugen, obwohl ich ein leidlich rationales Wesen bin, welche ungeheuren Hemmungen damit für einen Sprecher, der es ernst meint, verbunden sind. ... Auch mir ist es begegnet, dass mir in Deutschland entgegen gehalten worden ist, ich sei tief deutschfeindlich, wenn ich mich über die zwischen unseren Völkern anhängigen Dinge mit rücksichtsloser Klarheit geäußert habe. Wer es nicht nötig hat, lässt sich das nicht gern zweimal sagen."[33]

33 Ebd. S. 142 f.

---

Tjark Kunstreich

# Wir sind alle Überlebende

## Geschichtsrevisionismus in und mit der Ideologiekritik[1]

Nicht umsonst ist W. G. Sebald, der 1944 in Deutschland geborene, 1966 nach England ausgewanderte und dort 2001 verstorbene Autor, derzeit en vogue. Sebald trifft in seinem Schreiben einen Ton, der in seiner Vagheit etwas von der Unbestimmbarkeit der Gegenwart enthält, obschon doch unablässig von Vergangenem die Rede ist. Es gibt kaum einen Artikel, der Sebalds Werk würdigt, ohne Adjektive wie *melancholisch* oder *depressiv* in affirmativer oder dementierender oder kritischer Absicht zu benutzen.[2] Insofern sticht Jakob Hayners anlässlich des 70. Geburtstags von Sebald in der *Jungle World* erschienener Artikel[3] aus dem Gesamt heraus, als dass er ohne diese Adjektive auskommt; allerdings handelt der Artikel auch nicht von Sebald, sondern dient einer ideologiekritisch daherkommenden Abrechnung mit einem Geschichtsverständnis, welches sich in Opposition zur Verallgemeinerung der Gewalt nach 1945 herausgebildet hat. In dieser Verallgemeinerung ist der Dreiklang Auschwitz-Dresden-Hiroshima entstanden, mit dem der Antisemitismus geleugnet werden konnte. Gegen die Leugnung und die mit ihr einhergehende frühe Einopferung deutscher Mörder wandten sich in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts vor allem jüdische Überlebende. Das ist schon ein erster Hinweis darauf, dass der Widerspruch zwischen der Verallgemeinerung der Gewalt und dem Beharren auf der spezifischen Qualität von Auschwitz alles andere als neu ist: er wird immer wieder neu aufgelegt, so diesmal von Hayner. Während in der Verallgemeinerung aufgehoben ist, dass Auschwitz keine Abweichung vom zivilisatorischen Prozess, sondern dessen Konsequenz war, wird im Beharren auf dem Spezifischen des nazifaschistischen Massenmords an den Juden die Wahrheit aufbewahrt, dass diese Konsequenz keineswegs notwendig, sondern schlicht sinnlos war. Sebald schafft in seinem Werk eine erstaunliche Synthese dieses Widerspruchs: nämlich darin, wie er, der sonst in seinem Werk den Begriff des Überlebenden als den des Überlebenden *der Shoah* durchaus kennt, diesen Begriff verallgemeinert und damit das deutsche Menschheitsverbrechen in eine Geschichte der Gewalt des 20. Jahrhunderts einfügte; so werden bei Sebald letztlich wir alle Überlebende. Sebald als Kronzeugen in Anschlag zu bringen, funktioniert schon deswegen nicht, weil er gerade in seinem Verständnis von *deutscher* Schuld jene Revision von spezifischer Qualität des Judenmords zur Verallgemeinerung der Gewalt vollzieht. Eine wirkliche Kritik an diesem Geschichtsverständnis muss sich also vor allem gegen die Betonung deutscher Schuld oder Verantwortung richten, der nicht nur bei Sebald eine sehr individuelle, um nicht zu sagen existentialistische Note verliehen wird. Diese Note ist wiederum der Urgrund jener Verallgemeinerung der Gewalt.

An Sebalds *Luftkrieg und Literatur* wurde seinerzeit vor allem kritisiert, dass er, indem er den Luftkrieg zu einem Ereignis ohne Zusammenhang erklärt, anschlussfähig wird für den Diskurs, der die Berliner

1 Diskussionsbeitrag zur *sans phrase*-Veranstaltung am 30. 6. 2014 in Wien.

2 Dabei werden diese Begriffe meist synonym benutzt, wohingegen Sebald selbst aber sie unterscheidet.

3 Jakob Hayner: Elende Patrioten. W. G. Sebald und die Unfähigkeit der Deutschen zur Scham. In: Jungle World 20/2014, http://jungle-world.com/artikel/2014/20/49888.html (letzter Zugriff: 28.6.2014).

Republik am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts prägte: Vor allem sollte darüber gesprochen werden *dürfen*, dass die Deutschen auch Opfer waren. Ähnlich wie bei der Israelkritik wurde so getan, als sei das nicht ohnehin schon die ganze Zeit der Fall gewesen und als müsse man mutig hervortreten, um die Wahrheit auszusprechen, wie Martin Walser in seiner Friedenspreisrede 1998 es getan zu haben meinte. Ralf Schröder fasste Sebalds Argumentation in der *Jungle World* im Jahr 2000 so zusammen: „Auf die ‚einzigartige Vernichtungsaktion' des Strategic Bombing der Alliierten sei der ‚fraglose Heroismus' des Wiederaufbaus gefolgt. Dieser ‚richtete die Bevölkerung ausnahmslos auf die Zukunft aus und verpflichtete sie zum Schweigen über das, was ihr widerfahren war'. Wegen einer erstaunlichen Fähigkeit zur ‚Selbstanästhetisierung' habe der ‚Vernichtungskrieg' der Alliierten keine ‚tieferen Verstörungen im Seelenleben der deutschen Nation' hervorgebracht. Die ‚Stummheit', mit der die Deutschen seinerzeit in ihren zerstörten Städten herumliefen, ‚dieses Verschlossen- und Abgewandtsein ist der Grund, weshalb wir so wenig wissen von dem, was die Deutschen gedacht und gesehen haben in dem halben Jahrzehnt zwischen 1942 und 1947. Die Trümmer, unter denen sie lebten, blieben die terra incognita des Krieges.' ... Obwohl sich Sebald wie auch Walser in einigen Zeilen ausdrücklich zur Schuld der Deutschen bekennt, wird diese von beiden auf je eigene Art und wohl auch mit unterschiedlichen politischen Absichten relativiert. Der explizite und aktuell Gegenwehr androhende Es-reicht-jetzt-Gestus Walsers ist bei Sebald nicht zu finden. Seine auf Rückschau angelegte Betrachtung historisiert den Bombenkrieg und behandelt ihn als einen isolierten geschichtlichen Abschnitt. Die alliierten Luftangriffe werden so zum beispiellosen Monument einer an den Deutschen verübten Unmenschlichkeit. Gleichzeitig reproduziert die resignative Melancholie des Vortrags auf der ästhetischen Ebene noch einmal das beschriebene, angeblich nie hinterfragte Leid der Deutschen. Dass Sebald sein Anliegen als eines der Literaturkritik beziehungsweise -geschichte vorträgt, verleiht ihm überdies einen Anstrich von Seriosität."[4]

Dass vor diesem Hintergrund eine Rehabilitation des Autors notwendig sein würde, war wohl auch Hayner bewusst, der seinen Artikel mit einem Zitat aus einem Brief Sebalds an Theodor W. Adorno einleitet, der, auch wenn er keinen anderen Inhalt als eine Selbstbeschreibung hat, einen Bezug zwischen Adorno und Sebald stiften möchte, die dann im weiteren Text auch eine Nähe im Denken insinuieren soll. Im Folgenden möchte Hayner „die ungebrochene Triftigkeit der Thesen" von *Luftkrieg und Literatur* erläutern, doch dazu sei „eine kurze Betrachtung der Sebaldschen Prosa vonnöten; ermöglicht sie doch das Verständnis seiner poetischen Konzeption".[5] Triftigkeit ist ein starkes Wort: zwangsläufig muss darauf die Blendgranate der „poetischen Konzeption" folgen. Aus dem folgenden Referat der Hauptwerke Sebalds erfahren wir denn auch nicht mehr, als dass Hayner die Werke gelesen hat. Über *Die Ausgewanderten* etwa schreibt er: „Es sind Erzählungen von Isolation, Verfolgung, Vertreibung der Juden im 20. Jahrhundert, exemplarisch dargestellt anhand der Lebensgeschichten von vier Auswanderern. Sebald spürt den Auswirkungen der politischen Gewalt des 20. Jahrhunderts bis in die kleinsten Details nach, so dass noch der letzten Fotografie eines Astes, einer Fahrkarte, des Himmels, der Schein der ‚endlosen Unschuldigkeit' (Elfriede Jelinek) genommen wird." Dass Sebald die politische Gewalt im 20. Jahrhundert anhand der Lebensgeschichten, wie es euphemistisch heißt, „ausgewanderter" Juden exemplarisch darstellt, sagt eigentlich schon alles: Die vertriebenen Juden werden zu Exemplaren einer höheren Bestimmung. Allerdings ist dieses Urteil über *Die Ausgewanderten* zugleich falsch: Hier geht es Sebald genau nicht um irgendeine politische Gewalt im 20. Jahrhundert, sondern um die Frage, wie und ob sich die Lebensgeschichten dieser Vertriebenen von ihm, der sich als Sohn deutscher Nazis und als Kriegskind versteht, erzählen lassen. Diese Frage stellt er sich in den vier Erzählungen sehr persönlich, oft am Rand der Selbsterfahrungsliteratur. Die Sinngebung liegt hier in der Aneignung von etwas Besonderem, das einem nicht gehört, weil dieses Besondere als solches die Sinngebung stört. Sebalds Buch hatte vor allem in Britannien und den USA großen Erfolg, wurde es doch als Geste der Einfühlung eines Nachgeborenen in die Opfer empfunden – und nicht zuletzt auch deswegen als Anmaßung kritisiert.

Hayner hingegen ist es um eine Zivilisationskritik zu tun, in der Auschwitz zum Symbol der Gewalt wird. Dafür eignet sich Sebald aber nur, wenn man, wie Hayner es eben tut, auslässt, dass dieser geradezu obsessiv mit seinem Deutschsein beschäftigt war. Darin

4 Ralf Schröder: Völlig losgelöst. In: Jungle World 52/2000. http://jungle-world.com/artikel/2000/51/26587.html (letzter Zugriff: 28.6.2014).

5 Hayner: Elende Patrioten (wie Anm. 3).

ist er ein Vertreter der 68er-Generation, auch und gerade weil er dem deutschen Schicksal eine allgemeinmenschliche Note verpassen möchte. Hayner möchte Sebald vorsichtig in die Nähe von Adorno rücken, wenn er Adornos Gedanken von der Unmöglichkeit des Erzählens als Begründung für Sebalds dokumentarische Prosa nimmt. Das mag formal angehen, jedoch *Luftkrieg und Literatur* und Adornos *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?* eine gemeinsame Intention zu unterstellen, ist infam. So meint Hayner, Sebald so verstehen zu können, dass „der Grund für den Ausfall des Bewusstseins in der Nichtrealisierung der Niederlage (liegt), schon auf der basalen Ebene, der materiellen Verwüstung der unmittelbaren Umgebung"[6], und findet, dass Adorno „ähnlich" argumentiere. Er zitiert das Ende von Adornos Vortrag: „Will man objektiv der objektiven Gefahr etwas entgegenstellen, so genügt dafür keine bloße Idee, auch nicht die von Freiheit und Humanität, die ja, wie man mittlerweile gelernt hat, in ihrer abstrakten Gestalt den Menschen nicht eben gar zu viel bedeutet. Knüpft das faschistische Potential an ihre, sei's auch noch so begrenzten, Interessen an, dann bleibt das wirksamste Gegenmittel der durch seine Wahrheit einleuchtende Verweis auf ihre Interessen, und zwar auf die unmittelbaren. Man macht sich schon des spintisierenden Psychologismus schuldig, wenn man bei derlei Bemühungen sich darüber hinwegsetzt, dass der Krieg und das Leiden, das er über die deutsche Bevölkerung brachte, zwar nicht hinreichte, jenes Potential zu tilgen, aber ihm gegenüber doch ins Gewicht fällt. Erinnert man die Menschen ans Allereinfachste: daß offene oder verkappte faschistische Erneuerungen Krieg, Leiden und Mangel unter einem Zwangssystem ... kurz, daß sie auf Katastrophenpolitik hinauslaufen, so wird sie das tiefer beeindrucken als der Verweis auf Ideale oder selbst der auf das Leid der anderen, mit dem man ja, wie schon La Rochefoucauld wusste, immer verhältnismäßig leicht fertig wird ... So vergessen aber sind Stalingrad und die Bombennächte trotz aller Verdrängung nicht, daß man den Zusammenhang zwischen einer Wiederbelebung der Politik, die es dahin brachte, und der Aussicht auf einen dritten Punischen Krieg nicht allen verständlich machen könnte."[7]

Infam an dieser Verähnlichung sind nicht nur die Auslassungen: Adorno drohte den Deutschen in den von Hayner ausgelassenen Stellen für den Fall einer faschistischen Bewegung mit dem Sieg der Russen, um ihnen Angst zu machen. Damit tritt das Motiv Adornos hervor: Erinnert euch an den Bombenkrieg und ihr wisst, was euch blüht, solltet ihr es noch einmal versuchen. Das ist etwas anderes als das Beschwören einer „Schmerzensspur"[8], wie sie Sebald intendiert. Dabei geht es nicht nur um die unterschiedlichen Intentionen: Es liegt ein fundamentaler Unterschied zwischen Adornos Auffassung, dass man denjenigen Deutschen, die mit einer nationalsozialistischen Neuauflage liebäugelten, nicht mit dem Verweis auf Auschwitz und auf humanistische Ideale kommen brauche, und der Sebalds, dass die Deutschen sich doch endlich den Kern der Verdrängung – ihrer eigenen Niederlage, durch die sie zu Opfern geworden sind – bewusst machen sollten. Mehr noch aber liegt der Gegensatz zwischen Adorno und Sebald genau in der objektiven Entgegenstellung, die Adorno fordert, und der subjektiven Aneignung, wie sie Sebald vorschwebt.

Adorno hatte vor der von Hayner zitierten Stelle über die Grenzen der subjektiven Aufklärung gesagt, dass Bemühungen wie etwa die Popularisierung des Tagebuchs der Anne Frank oder deutsch-israelische Jugendbegegnungen am Problem wenig auszurichten vermögen. „Man geht dabei allzusehr von Voraussetzung aus, der Antisemitismus habe etwas Wesentliches mit den Juden zu tun und könne durch konkrete Erfahrungen mit Juden bekämpft werden, während der genuine Antisemit vielmehr dadurch definiert ist, daß er überhaupt keine Erfahrung machen kann, daß er sich nicht ansprechen läßt. Ist der Antisemitismus primär objektiv-gesellschaftlich, und dann in den Antisemiten, dann hätten diese wohl, im Sinn des nationalsozialistischen Witzes, die Juden erfinden müssen, wenn es sie gar nicht gäbe. Soweit man ihn in Subjekten bekämpfen will, sollte man nicht zuviel vom Verweis auf Fakten erwarten, die sie vielfach nicht an sich heranlassen, oder als Ausnahmen neutralisieren. Vielmehr sollte man die Argumentation auf die Subjekte wenden, zu denen man redet. Ihnen wären die Mechanismen bewußt zu machen, die in ihnen selbst das Rassevorurteil verursachen. Aufarbeitung der Vergangenheit als Aufklärung ist wesentlich solche Wendung aufs Subjekt, Verstärkung von dessen Selbstbewußtsein und damit auch von dessen Selbst."[9] Und selbst dies, so Adorno, sei nicht ausreichend, wes-

6 Ebd.

7 Theodor W. Adorno: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit? Gesammelte Schriften Bd. 10.2. Darmstadt 1997, S. 555 – 572, hier S. 571 f.

8 W. G. Sebald: Luftkrieg und Literatur. München 1999, S. 12.

9 Adorno: Was bedeutet (wie Anm. 7), S. 571.

wegen er auf die Notwendigkeit der Drohung kommt. Die Voraussetzung für die Drohung ist die Erfahrungsunfähigkeit des Antisemiten – und darin kommt auch der Gegensatz zu Sebald auf den Punkt: Wenn Hayner Sebald darin zustimmend zitiert, dass „das anscheinend unbeschadete Weiterfunktionieren der Normalsprache in den meisten Augenzeugenberichten Zweifel herauf(ruft) an der Authentizität der in ihnen aufgehobenen Erfahrungen“[10], so geht darin die Voraussetzung: die antisemitisch mobilisierte Gesellschaft, die kollektiv erfahrungsunfähig geworden war, unter.

Auschwitz soll in dem Sinne die Voraussetzung für das *moral bombing* gewesen sein, dass es als Rache für die verübten Verbrechen verstanden, überhöht und sogleich verdrängt wurde: Mit dieser These macht Sebald die Deutschen zu Menschen, wie er sie gern hätte. Hätten die Deutschen die Bombardements tatsächlich als den für Auschwitz zu zahlenden Preis begriffen, dann gäbe es Anlass zur Hoffnung, es wäre ein Indiz für eine Realitätsprüfung. Tatsächlich war der Realitätsbezug bei den meisten Deutschen nicht mehr vorhanden und die Unfähigkeit, die Zerstörung der deutschen Städte als Erfahrung überhaupt wahrzunehmen, schon dem Antisemitismus selbst geschuldet. Wenn Hayner behauptet, Sebald ginge es um die „Evokation von Scham“ und darum, „dass (die) Deutschen, die bis heute nicht realisiert haben, was sie verbrochen haben, im Anblick der eigenen erfahrenen Gewalt eine, wenn auch nur geringe Vorstellung bekommen, welche Gewalt sie in der Welt entfesselt haben, und dass dieser Schock sich zur Erfahrung verfestigen könnte. Und diese Erfahrung ist anders als Scham nicht zu beschreiben, individuell wie kollektiv“[11], so sind wir nicht nur wieder in den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts angelangt, in der die *deutsche Scham* den Jargon der Vergangenheitsbewältigung prägte, gegen den sich Adorno in seinem Vortrag abgrenzte wie überhaupt gegen eine subjektive Be- und Verwertung des Allerobjektivsten – der historischen Wirklichkeit der Massenvernichtung. Sebald und mit ihm Hayner versuchen sich diesem zu entziehen, indem sie zum einen auf Erfahrung als Platzhalter der Wahrheit rekurrieren, das heißt auf subjektives Erleben, und zum anderen auf die Verallgemeinerung der zivilisatorischen Gewalt. Die Dialektik der Aufklärung, ihr Rückfall in den Mythos, ist jedoch nur eine, in einem gewissen Ausmaß: rationalisierbare Seite der Massenvernichtung. Eine andere Seite ist mit dem von Dan Diner geprägten Begriff des „Zivilisationsbruchs“ zwar nur sehr unzureichend beschrieben, dennoch trifft dieser das Inkommensurable: Auschwitz als eines der Ereignisse der Gewalt im 20. Jahrhundert einzuordnen, tut dem Begriff der Gewalt selbst Gewalt an und sprengt, vielleicht gar nicht zufällig, die Möglichkeit des Vergleichs. Wenn alles in einer begrifflichen Soße verschwimmt, dann ist letztlich auch der Gaza-Streifen mit dem Warschauer Getto gleichzusetzen, weil die Kriterien für einen Vergleich, der die Unterschiede festzustellen erlaubte, zerstört wurden.

„Auch ist der Bombenkrieg kein Produkt eines deutschen Opferdiskurses, sondern ein außerhalb des Diskurses angesiedelter Gegenstand. Doch vielleicht ist es der Kunst vorbehalten, auf Entscheidungen, die politisches Handeln erfordert, verzichten zu können“[12], schreibt Hayner, und nicht zufällig versagt das Verhältnis vom Plural (Entscheidungen) zu dessen Erweiterung (erfordert) allein grammatikalisch: Wie kann etwas, das in einem Diskurs verhandelt wird, außerhalb dessen stehen? Wie kann der Kunst vorbehalten sein, auf etwas verzichten zu können? Indem Hayner die durchaus politische Intervention Sebalds zu Kunst erklärt, stellt er Sebald außerhalb dieses Diskurses, an dem dieser zu der Zeit, in der er geführt wurde, beteiligt war und beteiligt sein wollte.

Mit einem Allgemeinplatz zur Autonomie der Kunst das Verhängnis Sebalds aufhalten zu wollen, ist nur eines: billig. Man könnte die Formulierung, der Bombenkrieg stünde außerhalb des deutschen Opferdiskurses, auch so interpretieren, dass es diesen wohl gar nicht gibt – jedenfalls nicht in Bezug auf den Bombenkrieg. Als 2002 Jörg Friedrichs Buch *Der Brand* über den Bombenkrieg erschien, gab es kaum eine Besprechung, in der nicht auf die tabubrechende Leistung Sebalds Bezug genommen wurde: „Bereits 1997 hatte der inzwischen verstorbene Schriftsteller W. G. Sebald die These aufgestellt, ‚daß es uns nicht gelungen ist, die Schrecken des Luftkriegs durch historische oder literarische Darstellungen ins öffentliche Bewußtsein zu heben.‘ (NZZ, 8. 12. 02) Das Wirtschaftswunder hätte sich ‚aus einem Strom psychischer Energie‘ gespeist, ‚dessen Quellen das von allen gehütete Geheimnis der in die Grundfesten unseres Staatswesens eingemauerten Leichen‘ sei (ebd.). *Der Brand* scheint das Buch zur rechten Zeit zu sein, denn

10 Sebald: Luftkrieg (wie Anm. 8), S. 32.
11 Hayner: Elende Patrioten (wie Anm. 3).
12 Ebd.

es reiht sich nicht nur ein in die seit 10 Jahren ansteigende Flut aggressiver Beschäftigung mit den Leiden und Beschädigungen, die dem deutschen Kollektiv während des Krieges widerfahren seien. Es gibt darüber hinaus, Sebalds Forderung einlösend, in Zeiten der Depression Auskunft darüber, wohin psychische Energie – aus unzensierter Wiederaneignung nationaler Opfergeschichte gewonnen – zu lenken sei", schrieb zum Beispiel Justus Wertmüller.[13] Und in der Tat finden sich auch formal, in den lustvoll detaillierten Beschreibungen der verkohlten oder aufgedunsenen Leichen einige Übereinstimmungen. Sebald bemerkt: „Einzig der Militärhistoriker Jörg Friedrich hat sich im 8. Kapitel seiner Arbeit *Das Gesetz des Krieges* genauer mit der Evolution und den Konsequenzen der Zerstörungsstrategie der Alliierten befaßt. Bezeichnenderweise jedoch ist diesen Ausführungen bei weitem nicht das Interesse zuteil geworden, das sie verdient hätten. Das für mich im Laufe der Jahre stets deutlicher werdende, skandalöse Defizit erinnerte mich daran, daß ich aufgewachsen war mit dem Gefühl, es würde mir etwas vorenthalten, zu Hause, in der Schule und auch von den deutschen Schriftstellern, deren Bücher ich in der Hoffnung las, mehr über die Ungeheuerlichkeiten im Hintergrund meines eigenen Lebens erfahren zu können."[14] Ob Friedrich diese Formulierung als Einladung verstanden hat, weiß ich nicht zu beurteilen. Sebalds Luftkriegsthesen aus seiner Prosa zu erklären, ist ein netter Versuch, ihren Revisionismus in die Ästhetik zu retten, als sei diese von einer solchen Beurteilung im Vorhinein schon freigesprochen und unterliege anderen Kriterien; eine Kunst aber, die Auschwitz leugnet, kann keine Kunst sein; die Lüge kann keine Kunst sein – denn sie müsste sich, um Auschwitz zu leugnen, explizit mit Auschwitz befassen: eine solche Kunst müsste politische Entscheidungen treffen.

Aber woher das Interesse eines offenbar Adorno sich verpflichtet fühlenden Autors wie Hayner, ausgerechnet Sebald zu rehabilitieren? Hayners peinliche Ehrenrettung, die jeden von Sebald-Fans selbst benannten, kritischen Verweis ausspart, etwa die Frage, ob seine Holocaust-Assoziationen an einigen Stellen die Grenze zum Kitsch nicht überschreiten, oder das Fehlen der schlichten Feststellung bei Sebald wie bei Hayner, dass der Sieg der Alliierten notwendig gewesen ist, verweist meiner Auffassung nach auf eine grundlegende Veränderung im Verständnis dessen, was Ideologiekritik sein soll. Sebalds späte nationale Selbstwiederfindung, wie sie sich in der Rezeption und in den Preisen, die Sebald nach 1997 verliehen bekam, als deren Belohnung sie erscheinen, zum Ausdruck kommt, trägt den Zug der Depression, auf die Wertmüller hinweist, die immer auch eine aggressive Anklage enthält. Dieser depressive Zug scheint unterdessen so allgemein geworden zu sein, dass auch die Ideologiekritik, die jene depressive Tendenz noch vor zehn Jahren kritisieren konnte, von ihr erfasst worden ist. Ohne diese Frage abschließend beurteilen zu wollen oder zu können, möchte ich auf das für die Ideologiekritik zentrale Verhältnis zu ihrem Objekt aufmerksam machen. Die uns von Immanuel Kant beigebrachte Trennung von Subjekt und Objekt, in der das letztere ein Äußeres beschreibt, welches wiederum das Subjekt in seinem Erkennen nur als Objekt wahrnehmen kann, ist die bis heute unhintergehbare Voraussetzung von Erkenntnistheorie, nimmt sie noch in Anspruch, eine solche zu sein. Das ist die philosophische Position der Aufklärung, in der die Realität des dem Kapital unterworfenen Individuums – eben in seiner Subjektform – affirmiert wird; doch auch ohne Affirmation dieses Verhältnisses von Subjekt und Objekt kann dieses Verhältnis an sich nicht aufgegeben, sondern nur der Kritik zugänglich gemacht werden. Die Aufgabe der Erkenntnis objektiver Wirklichkeit fällt in eins mit deren Leugnung, und deswegen ist auch die Frage der Bewertung so zentral: in ihr findet sich die Anerkenntnis der Tatsache, dass es sich um eine Bewertung eben der Wirklichkeit handelt, die von dieser Bewertung allerdings unabhängig ist.

In der Depression bekommt diese Bewertung allerdings die Färbung durch das Objekt: Sigmund Freud hat die Melancholie – definiert als Unfähigkeit zu Trauer um das und Abschied vom Objekt – als Pathologie des Subjekts beschrieben, in der das Objekt übermächtig wird, weil die Besetzung nicht abgezogen werden kann. Das Objekt ist in diesem Fall ein internalisiertes. In *Trauer und Melancholie* nimmt Freud der Melancholie den Charme einer an der Welt verzweifelnden Lebenshaltung: Im Gegensatz zur Trauer, bei der die geliebten Eigenschaften des Objekts ins Selbst integriert werden, das Objekt selbst aber letztlich aufgegeben werden und das Ich sich neuen Objekten zuwenden kann, ist die Melancholie der Zustand, in dem das Objekt nicht aufgegeben wird, weil es, wie Freud sagt, einen Schatten auf das Ich geworfen hat.

13 Justus Wertmüller: Unsere Mauern brechen, unsere Herzen nicht. Die Deutschen eignen sich die Geschichte des Bombenkriegs an. In: Bahamas 40/2003, S. 30 – 34, hier S. 30.
14 Sebald: Luftkrieg (wie Anm. 8), S. 82 f.

Freud ergänzt also Kant darin, dass die Objekte ins Subjekt aufgenommen werden und dort, im Ich, ein Eigenleben führen. Die Internalisierung des Objekts ist die Internalisierung des Konflikts, der in der Melancholie stillgestellt wird. In einem Gespräch mit dem *Spiegel* versucht Sebald die Melancholie vor der Depression zu retten: „Melancholie ist etwas anderes als Depression. Während Depression es einem unmöglich macht, sich etwas auszudenken oder auch nur über etwas nachzudenken, erlaubt die Melancholie, auch nicht unbedingt ein angenehmer Zustand, reflexiv zu sein und in Form gewisser Basteleien, die man im Kopf anstellt, versuchsweise Sachen zu entwickeln, von denen man vorher nichts geahnt hat."[15] Das scheint mir eine sehr aktuelle Beschreibung des Zustands der Ideologiekritik zu sein. Es löst sich alles in wohligem Gruseln vor der Wirklichkeit auf. War Arthur Harris nicht doch ein Kriegsverbrecher? Ist es nicht ein wenig peinlich, dann und wann noch einmal Auschwitz zu erwähnen? Und warum müssen wir uns zur bedingungslosen Solidarität mit Israel bekennen, wo das doch sowieso keinen Sinn macht? Die penetrante Interesselosigkeit am Objekt, wie sie diese Melancholiker auszeichnet, wurde von Freud in deutlicher Form beschrieben: „Ihre Klagen sind Anklagen, gemäß dem alten Sinne des Wortes; sie schämen und verbergen sich nicht, weil alles Herabsetzende, was sie von sich aussagen, im Grunde von einem anderen gesagt wird; und sie sind weit davon entfernt, gegen ihre Umgebung die Demut und Unterwürfigkeit zu bezeugen, die allein so unwürdigen Personen geziemen würde, sie sind vielmehr im höchsten Grade quälerisch, immer wie gekränkt und als ob ihnen großes Unrecht widerfahren wäre."[16]

So verstanden besteht Sebalds Prosa aus Dokumenten der Schamlosigkeit, des verdeckten Hasses auf seine Objekte, die jüdischen Überlebenden, gegen die er sich dann ohnmächtig mit seinen Thesen zum Luftkrieg zur Wehr setzen muss. Und die Ideologiekritik, der sich Hayner verpflichtet fühlt, tritt damit doch zuletzt an, die Deutschen als Opfer zu retten. Vielleicht kommt das dabei heraus, wenn man versucht, einmal mehr Ideologiekritik zur Ideologietheorie zu verniedlichen, wie es der Kongress *Eine Erinnerung an die Zukunft* im vergangenen Jahr in Berlin intendierte, zu dessen Referenten Hayner zählte. Bekanntlich durfte dort offen gegen Israel gehetzt werden, ohne dass sich die Veranstalter bemüßigt sahen einzugreifen. Der Eröffnungsredner dieser Konferenz war Detlev Claussen, der ehemalige Palästina-Beauftragte des SDS, der mit seiner antizionistischen Vergangenheit wohl doch nicht so deutlich gebrochen hat, wie Wohlwollende anzunehmen belieben: In der *taz* vom 25. Mai 2013 schrieb Claussen, dass Israel mit dem Krieg von 1967 „aus der demokratischen Community einer bedrohten Minderheit eine Besatzungsmacht [wurde], die ein ethnokratisches Regime über eine rechtlose palästinensische Bevölkerung errichtete."[17] Wenn er dabei zu verstehen gibt, dass Israel es sich selbst zuzuschreiben habe, dass es 1967 der Solidarität der westdeutschen Linken verlustig ging, so säubert er damit mehrheitsfähig den Flecken in der eigenen Biographie – was jedoch offenbar niemanden kümmert, denn Claussen wurde und wird eingeladen und darf mit seinem Senf garnieren, was man offenbar gern für kritische Theorie halten möchte.[18] Dabei heißt „ethnokratisch" nichts anderes als Apartheid, und die Konsequenz müsste der Boykott Israels sein – das getraut sich Claussen nicht auszusprechen, aber das Ressentiment erkennt die Seinen.[19] Der Versuch, Ideologiekritik diskurstauglich zu entschärfen, endet in der Revision der Ideologiekritik selbst. Das ist die Konsequenz des melancholischen Chics.

15 „Ich fürchte das Melodramatische". W. G. Sebald im Spiegel-Gespräch, 12. 3. 2001, http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-18700596.html (letzter Zugriff 28. 6. 2014).

16 Sigmund Freud (1917): Trauer und Melancholie. In: Ders.: Studienausgabe Bd. III. Frankfurt am Main 2000, S. 193 – 212, hier S. 202.

17 http://www.taz.de/1/archiv/digitaz/artikel/?ressort=pb&dig=2013%2F05%2F25%2Fa0088&cHash=b1de3c0e439a8f1298b57778073efacf (letzter Zugriff: 18. 10. 2014)

18 Auch in Wien ließen es sich Anhänger dieser Tendenz nicht nehmen, sich am 14. Januar 2014 in einer „Kleinen Frankfurter Schule des Essens und des Trinkens" über Adorno und den Tafelspitz unterrichten zu lassen, anstatt Claussen einmal kritische Fragen über seinen Antizionismus zu stellen.

19 Siehe auch: Jan Huiskens: Stachel im Fleische. Die Dialektik der Aufklärung und der zionistische Imperativ. In: prodomo 18/2014, http://www.prodomo-online.org/ausgabe-18/archiv/artikel/n/stachel-im-fleische.html (letzter Zugriff 18. 10. 2014).

Markus Bitterolf

# Halb tot gelacht

## Samuel Beckett und das Publikum

**Manche Metaphern sind wirklicher als die Menschen in den Straßen**
**Fernando Pessoa**

Mit dem Niedergang alles Individuellen in Massenwahn und integralem Etatismus wurde das „Selbstbewußtsein des Menschen mit seiner Funktion im herrschenden System identisch“[1], so Max Horkheimers Diagnose in seiner 1946 publizierten *Eclipse of Reason*. Nicht erst seit jenem deprimierenden Befund scheint die Menschheit ein Schicksal zu teilen: sie „vegetiert kriechend fort“.[2] Oder, um es mit dem nicht minder bitteren, der Figur Hamm aus Becketts *Endspiel* in den Mund gelegten Satz auszudrücken: „Es geht voran.“[3] Während dieser Fortschritt gesellschaftlichen Unglücks einen Tag an den anderen reiht, tut das verbliebene Bildungsbürgertum so, als stünde es im Ringen zwischen Kultur und Barbarei noch immer unentschieden. Auschwitz hat für sie nichts grundlegend verändert. Unangefochten durch die nationalsozialisierte Wirklichkeit geht es also von Spielzeit zu Spielzeit.

Auch bei Becketts Stücken nimmt das Ergebnis dieser scheinbar unaufhaltsamen charakterlichen Entwicklung im Publikum Platz und drückt eben dieses gesellschaftliche Fortwesen nicht zuletzt durch seinen Humor aus. Die Gewitztheit der Theatergänger macht mittlerweile aus einem Stück wie *Glückliche Tage* gehobene Unterhaltung. Beckett entwarf darin den Dialog eines ergrauten Paares, der weitgehend Monolog bleibt. Winnie, die Frau von Willie, redet fast ununterbrochen, immer in der Hoffnung, dass ihr Mann ihr doch noch Antworten gibt, beziehungsweise zu einer liebevollen Geste fähig ist. Zwar folgt Winnie christlichen Konventionen, wenngleich sie ihren Glauben verloren hat, findet aber dennoch „soviel Grund dankbar zu sein“[4], obwohl die letzte Zahnpastatube leer wird, eines der „alten Dinge“, und ein Revolver Namens „Brownie“ eine zwanghafte Anziehungskraft entfaltet. Das Dasein, das sie im Ringen zwischen Weitermachen und Thanatos verkörpert, ist der Versuch, die apokalyptische Situation als lebenslängliche Fortbildungsmaßnahme zu rationalisieren, um der Todessehnsucht nicht nachzugeben:

> WINNIE: Das eben finde ich so wundervoll, daß kein Tag vergeht – *Lächeln* – um im alten Stil zu sprechen – *Lächeln verschwindet* – kaum ein Tag, ohne irgendein Anwachsen des Wissens, so gering es auch sein mag, ich meine das Anwachsen, vorausgesetzt, daß man sich darum bemüht. Und wenn aus irgendeinem dunklen Grund kein Bemühen mehr möglich ist, nun dann ganz einfach die Augen schließen – *schließt Augen* – und darauf warten, daß der Tag kommt – *öffnet Augen* – der glückliche Tag, an dem das Fleisch bei soundsoviel Grad schmilzt und die Nacht des Mondes soundsoviel hundert Stunden dauert. *Pause.* Das eben finde ich so tröstlich, wenn ich mutlos bin und das wilde Tier beneide.[5]

Inzwischen wird *Happy Days* von den progressivsten Theaterbesuchern als Schmunzel- und Slapsticknummer mit existentialistischem Tenor goutiert. Das Gefühl absurder Umstände, an denen Menschen kaputtgehen, löst bisweilen Kichern aus. Deutlicher lässt sich die Leere des Subjekts, lässt sich ein „Absterben der Erfahrung“ (Adorno) im Zusammenhang mit Theater, und ebenso Literatur, nicht beschreiben. So scheint es nicht mehr ausgeschlossen, dass man sich über ein einschlägiges Beckett-Stück wie *Warten auf Godot* amüsiert wie über eine *Loriot*-Klamotte. Schließlich wurden die beiden Figuren Vladimir und Estragon seit der Uraufführung – mit ironischem Zutun des Autors – als schwermütige Clowns oder Kollegen von Chaplins *Tramp* interpretiert. Was spräche also noch dagegen, Becketts Stücke als gehobene Unterhaltung zu konsumieren? Wenn sich „der Widerspruch überhaupt verflüchtigt“[6], dann bleibt bloß die Erinnerung daran, was Komik und Unglück verbindet, sonst verdoppelt derartiger Humor als psychischer Reflex auf die Gesellschaft nur deren Gewalt. Für Beckett war darum einer der wichtigsten Sätze im *Endspiel*: „Nichts ist komischer als das Unglück.“[7] Doch ist heute vielen

1 Max Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr. Bd. 6. Frankfurt am Main 1991, S. 149.
2 Theodor W. Adorno: Versuch, das Endspiel zu verstehen. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 11. Frankfurt am Main 1997, S. 285.
3 Samuel Beckett: Warten auf Godot. Endspiel. Glückliche Tage. Drei Stücke. Frankfurt am Main 2006, S. 117.
4 Ebd. S. 166.
5 Ebd. S. 170 f.
6 Vladimir Jankélévitch: Die Ironie, Berlin 2012, S. 47.

im Publikum eben dieses Unglück, das Beweggrund zur Reflexion wie auch zum „humour noir" (André Breton) ist, nur mehr Anlass zur Verdrängung, zum Zynismus. Die Menschen sind – wie jeder jeden Tag feststellen kann – zu mehr oder weniger schlichten Vollzugsformen des gesellschaftlich Allgemeinen geworden.

Infolgedessen wird die eigene Regression beklatscht. Wie sollte es auch anders sein, entsprechen die sich nachahmenden Subjekte in ihrem Streben nach Selbstverwirklichung inzwischen permanent dem, was sie um sich herum wahrnehmen. Auch im Stück verkörpert das Pseudopaar Hamm und Clov eine Individualität, die Ergebnis der Fetischisierung solcher gesellschaftlichen Herrschaft ist. Selbst wenn die ganz Welt nach Kadaver stinkt und keine Sonne mehr auf- und untergeht, einen Herrn und einen Knecht muss es allemal geben.[8]

In seinen Notizen zum *Endspiel* hält Adorno diesbezüglich fest: „Der Humor des letzten Menschen: das ist der, welcher mit keinem Lachen mehr rechnen kann. Beckett hat für den Humor nachgeholt, was sonst nur für die – von ihm stillschweigend liquidierten – Kategorien der hohen Kunst gilt: die Kündigung der Kommunikation."[9] Das heißt, wenn es überhaupt noch eine Pointe gibt, dann läuft sie ins Leere, ist angesichts der historischen Umstände bereits misslungen. Solche Aufkündigung des Humors inszeniert Beckett quälend lang. Bereits vor dem Witz vom englischen Schneider im *Endspiel* wissen alle: „Er ist gar nicht lustig."[10] Trotzdem werden bei Beckett-Aufführungen noch die flachsten Kalauer belacht, nicht aus Hilflosigkeit angesichts des auf der Bühne simultan vergegenwärtigen Elends – Lachen, das eine verstörende Situation, man denke dabei an Peinliches oder auch Bedrohliches, überspielen will –, sondern, wenn es nicht der Humor der Verfolger ist, so zumindest Häme, dass es einen Anderen getroffen hat. Die Verstörtheit, die Beckett in seinen Stücken erreichte, seine Infragestellung der alltäglichen Konventionen durch Wiederholung oder Verfremdung des gewohnten Kontextes, der sie hervorbringt, gelangt an die verhärteten Theatergänger gar nicht mehr heran, wird vielmehr zu „Beckett" verdinglicht oder eben mittels Schadenfreude abgespalten. Im Theaterfoyer findet sich darum auch immer eine gewitzte Person, die scheinbar nicht anders kann und das Cliché: „heute werde es bestimmt ein herrlich absurder Abend", aussprechen muss. Lachen in der Kulturindustrie bleibt „Instrument des Betrugs am Glück".[11] Jenes „blöde Gekicher", so Adorno in seinem Versuch über *Fin de partie*[12], ist das Gegenteil von dem, weswegen Beckett schrieb – „Dichtung im Zeitalter der Unmöglichkeit von Humor."[13] Dagegen steht das Einverständnis im Draufschlagen, welches die Reflexion verhindert, dass jeder selbst zum Objekt der Verfolger werden kann; das Erschrecken vor dem eigenen erbarmungslosen Lachen fällt aus.

Entscheidender Aspekt im Zusammenhang mit dem Kollektiv des schlechten Lachens ist die qualitative Veränderung, die psychisch Verdrängtes beziehungsweise Marginalisiertes erfährt. Es bleibt nicht außerhalb der gesellschaftlichen Vermittlung, sondern wird „von den Institutionen der Kulturindustrie in eigene Regie genommen".[14] So entspricht der sich verdichtenden Zusammensetzung des Kapitals die der Menschen. Diese Vermittlung erfolgt anhand eines Mechanismus, den Adorno als „Substitution" bestimmt. Im Einzelnen vollzieht sich eine Verschiebung in der Affektstruktur, das heißt des subjektiven Befindens und Erlebens selbst und wirkt auf die Denkinhalte ein, als innersubjektive Vermittlung der Gegensätze von Individuum und Gesellschaft: „Die affektive Besetzung des Tauschwerts ... entspricht der Verhaltensweise des Gefangenen, der seine Zelle liebt, weil nichts anderes zu lieben ihm gelassen wird."[15] In der psychischen Organisation des nachbürgerlichen Subjekts drückt sich jene Substitution als Regression auf den primären Narzissmus aus. Das Ich vermag den immer labilen Ausgleich zwischen libidinösen Bedürfnissen und den Bedingungen der Selbsterhaltung nicht mehr zu leisten, regrediert durch den Druck der Gesellschaft zum narzisstischen Charakter – eine Entsprechung findet das Symptom auf allgemeiner Ebene: „Kollektiver

7 Beckett: Drei Stücke (wie Anm. 3), S. 119.
8 Ebd. S. 127, 136.
9 Theodor W. Adorno: Notizen zum „Versuch, das Endspiel zu verstehen". In: Frankfurter Adorno-Blätter III. Hrsg. v. Theodor W. Adorno-Archiv. Göttingen 1994, S. 31.
10 Beckett: Drei Stücke (wie Anm. 3), S. 121.
11 Max Horkheimer; Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: Max Horkheimer. Gesammelte Schriften. Bd. 5. Frankfurt am Main 1991, S. 166.
12 Adorno: Versuch, das Endspiel zu verstehen (wie Anm. 2), S. 306.
13 Adorno: Notizen zum Versuch (wie Anm. 9), S. 26.
14 Theodor W. Adorno: Prolog zum Fernsehen. In: Gesammelte Schriften. Bd. 10.2. Frankfurt am Main 1997, S. 508.
15 Theodor W. Adorno: Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens. In: Gesammelte Schriften. Bd. 14. Frankfurt am Main 1997, S. 26.

Narzißmus läuft darauf hinaus, daß Menschen das bis in ihre individuellen Triebkonstellationen hineinreichende Bewußtsein ihrer sozialen Ohnmacht, und zugleich das Gefühl der Schuld, weil sie das nicht sind und tun, was sie dem eigenen Begriff nach sein und tun sollten, dadurch kompensieren, daß sie, real oder bloß in der Imagination, sich zu Gliedern eines Höheren, Umfassenden machen, dem sie die Attribute alles dessen zusprechen, was ihnen selbst fehlt, und von dem sie stellvertretend etwas wie Teilhabe an jenen Qualitäten zurückempfangen."[16] Das narzisstische Kollektiv manifestiert sich am prägnantesten in Massenbewegungen und ihren charismatischen Anführern, ist allerdings in den Bewusstseinsformen selbst, die zugleich subjektiv und allgemein sind, begründet: Meinung, Halbbildung, Verfolgungswahn. Anstelle von Erfahrung und Reflexion tritt also in der pathischen Meinung das Denken in Vorurteilen, Ressentiments oder im Wahn – das damit verzahnte Lachen reagiert auf den gesellschaftlichen Druck, „indem es zu den Instanzen überläuft, die zu fürchten sind".[17] Dies verdeutlicht insbesondere Becketts derzeitiges Publikum.

Beckett bleibt hingegen ein Feind deutscher Ideologie: Die Lustangst im imaginierten Kampf ums Dasein, der die diversen, neualten Untergangsphantasien beflügelt, – man denke an den djihadistischen Islam, an Heideggers *Vorlaufen zum Tod* oder die Wunschbilder aus Katastrophen- und Zombiefilmen – wird konsequent unterlaufen: Selbst während dem Weltende bleibt die schicksalhafte Ödnis ohne psychischen Mehrwert, lediglich „ein helles Schwarz"[18], wie Clov nicht ohne Sarkasmus anmerkt. Auch dem allgemein-ontologischen Bedürfnis gibt er nicht nach. Denn Beckett ist sich ebenso im Klaren, dass die Realgeschichte den Existentialismus verschlungen hat.[19] Die abstrakt gehaltene gesellschaftliche Katastrophe erfährt in seinen Texten keine ideologisch ausbaubare Deutung, die den Todestrieb schließlich auch noch mythisierte. Der Erzählende in *Comment c'est* (1961), das literarische Resultat eines fortlaufenden Abstraktionsprozesses, kriecht nackt durch Schlamm und Dunkelheit, ohne zu wissen, woher er kommt, wohin er sich schleppt, und zweifellos nicht warum. Gleichwohl drückt schon der Titel des Textes die Perspektive aus – so muss das Leben begriffen werden:

> keine Zeit mehr ich sage es wie ich es höre es murmele im Dreck ich verfalle verfalle das ist zuviel gesagt keinen Kopf mehr Phantasie am Ende keinen Atem mehr
> die ungeheure Vergangenheit selbst die unmittelbare selbst die ferne der Uralten altes Heute oder wieder der Kolibri genannt der vergehende Augenblick das alles[20]

In der Erzählung ufert das Nachdenken unterdessen in eine grandiose Halluzination über Gerechtigkeit in Form eines quasi mathematisch-statistischen Exkurses aus. Die Vorstellung eigener Subjektivität wird auf die gesamte Menschheit projiziert, um so gespiegelt fragwürdig zu werden. Beckett lässt nicht nur den Versuch, mittels identifizierendem Denken Ordnung in der Welt zu schaffen, sondern zugleich das Ansinnen, eine moralphilosophische Begründung zu liefern, als Illusion zerstieben: „alle diese Berechnungen ja Erklärungen ja die ganze Geschichte von einem Ende zum anderen ja vollständig falsch ja".[21] Der Text ist schwer lesbar, nicht wegen seiner fehlenden Interpunktion oder seines ›nihilistischen‹ Inhalts, sondern weil Becketts Worte nicht nur sich selbst, sondern auch uns als Leser negieren: sie versehen den eigenen Namen mit einem Fragezeichen.

Bar jeder Zeichensetzung und durch die spärliche Syntax sowie durch die Figur selbst eignet sich *Wie es ist* nicht zum absurdistischen Sisyphos-Kitt. Vielmehr kommt einem ein Satz der *Dialektik der Aufklärung* in den Sinn, wonach jeder Verdinglichungsprozess ein Vergessensprozess ist.[22] Denn der im Dunkeln Kriechende weiß kaum, wie ihm geschieht. Dies drückt sich gleichfalls in Becketts sprachlicher Reflexion aus, die er in *Wie es ist* wohl am weitesten treibt. Seine in der Erzählung enthaltene Auseinandersetzung mit der Theodizee mündet hier in der Grundüberlegung menschlicher Fatalität: den anderen das anzutun, was einem selbst angetan wurde. Versinnbildlicht wird diese Verkehrung des Kantschen Imperativs durch die Metapher einer Prozession: In dieser Gedanken-Welt, „before Pim with Pim after Pim", also dem Leben, das

16 Theodor W. Adorno: Theorie der Halbbildung. Gesammelte Schriften. Bd. 8. Frankfurt am Main 1997, S. 114.
17 Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 11), S. 166.
18 Beckett: Drei Stücke (wie Anm. 3), S. 127.
19 Siehe Adorno: Versuch, das Endspiel zu verstehen (wie Anm. 2), S. 284.
20 Samuel Beckett: Wie es ist. Frankfurt am Main 1963, S. 127.
21 Ebd. S. 180.
22 Siehe Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 11), S. 262.

man gehabt hat, hat und haben wird,[23] formieren die Geschöpfe eine endlose Kette aus Schindern und Gepeinigten.

Trotz seines Misstrauens gegen die Sprache hält Beckett eine Erzählung aufrecht, die das Ergebnis eines radikalen Reduktionsprozesses darstellt. Oft begann er beim Schreiben mit Motiven seiner eigenen Erfahrung, tilgte daraufhin persönliche Details und demontierte anschließend chronologische beziehungsweise kausale Beziehungen; er ersetzte sie durch abstrakte Formen, die eine eigene Kohärenz für sich beanspruchen. Seine Perspektive – *the cold eye* – bleibt dabei fundamental: „Bei der Art von Arbeit, die ich mache, bin ich nicht der Herr meines Materials ... Ich arbeite mit Ohnmacht, mit Unwissenheit."[24] Dass es sich bei Becketts Stücken nicht um, im wortwörtlichen Sinne, absurdes Theater handelt, wird auch anhand einer Anekdote deutlich, die auf Bertolt Brecht zurückgeht: Auf dessen geäußerten Gedanken, wo die beiden Figuren aus *Warten auf Godot*, Vladimir und Estragon, denn während des Zweiten Weltkriegs gewesen wären, hat Beckett laut Giorgio Strehler, der diesem die Frage tatsächlich stellte, geantwortet: „In der Résistance."[25] Was wie unmittelbar ironisches Unterlaufen der Nachfrage klingt, trägt, wie Valentin Temkine dargelegt hat, nicht nur autobiographische Spuren, sondern verweist vielmehr auf die Geschichte von *Godot*.

Becketts Haltung gegenüber dem in Europa wütenden Nationalsozialismus blieb unmissverständlich: „Ich kämpfte gegen die Deutschen, weil sie meinen Freunden das Leben zur Hölle machten – aber nicht für Frankreich."[26] Nach seiner Flucht vor der Gestapo ins südfranzösische Roussillon schrieb er gegen die äußeren Umstände unter anderem an *Watt* und hatte wohl am wenigsten damit gerechnet, dass einmal seine späteren Theaterstücke zum existentialistischen Surrogat auch für die Nachkommen jener Wehrmachtssoldaten wurden, gegen die er und Suzanne Deschevaux-Dumesnil damals arbeiteten.

Doch Becketts Stücke wurden – nach einer Phase der Ratlosigkeit über Inhalt und Form – zum Kulturgut erhoben und der Autor avancierte zur Ikone mit Literaturnobelpreis. Beckett hat ein Millionenpublikum ins Theater gezogen. Zur westdeutschen Nachkriegsgesellschaft passte das Gefühl von Absurdität trefflich – praktisch jeder konnte in die Stücke hineininterpretieren, was ihm gefiel, und so gewöhnten sich die Bundesbürger ans ‚absurde Theater' wie an die zwangsverordnete Demokratie. Im marxistisch-leninistischen Osten dagegen war für Beckett zwischen Wladimir Majakowski, Anna Seghers und Johannes R. Becher bekanntlich kein Platz. Georg Lukács schalt ihn der bürgerlichen Dekadenz. Brecht, so legen Notizen nahe, hätte aus *Godot* Agitprop frei nach *Herr Puntila und sein Knecht Matti* fabriziert,[27] woran wiederum deutlich wird, warum mit Beckett kein Staat, erst recht kein sozialistisch propagierter, zu machen ist.

Becketts Arbeiten verfolgen generell die Absicht, im Leser oder Zuschauer eine ähnliche Erfahrung hervorzurufen wie die, die der Erzähler oder Darsteller durchlebt. Das heutige Publikum wird die Aussage Harold Pinters „je mehr er meine Nase im Dreck wetzt, um so dankbarer bin ich ihm"[28] nur mehr merkwürdig finden. Schon allein gegen die Drastik, mit der Pinter einst die Wirkung von Becketts Texten schilderte, möchte sich der gewitzte Theatergänger immun machen. Doch Pinter lag richtig. Beckett beabsichtigt – auch wenn er beteuerte, nichts ausdrücken zu wollen, weil sich seine Stücke im Kreis bewegten – „Hautabschürfungen des Verstandes"[29] zu erzeugen. Deswegen sind seine Figuren lakonische Zeugen der Dialektik der Aufklärung. Denkt man an *Endgame*, kommt nichts mehr, der Horizont markiert keine Erwartung mehr:

> HAMM: Und der Horizont? Nichts am Horizont?
> CLOV *das Fernglas absetzend, sich Hamm zuwendend, voller Ungeduld*: Was soll denn schon am Horizont sein?[30]

Was soll auch noch Neues kommen? Alles denkbare Unglück, alles menschenmögliche, ist in dieser Gesellschaft zur Tat geworden, deren irrationale Rationalität kassiert alle Hoffnung und „gestaltet noch immer das Schicksal der Menschen."[31] Exakt aus diesem Grund fordert Becketts freudloses, dianoetisches Lachen[32] dazu auf, sich eben nicht im Ankläffen des

23 Beckett: Wie es ist (wie Anm. 20), S. 160.
24 Gaby Hartel; Carola Veit: Samuel Beckett. Frankfurt am Main 2006, S. 96.
25 Pierre Temkine u. a.: Warten auf Godot. Das Absurde und die Geschichte. Berlin 2008, S. 147.
26 Klaus Birkenhauer: Samuel Beckett. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg 1984, S. 69.
27 Siehe Hartel/Veit: Samuel Beckett (wie Anm. 24), S. 121.
28 Birkenhauer: Samuel Beckett (wie Anm. 26), S. 164.
29 Samuel Beckett: Watt. Frankfurt am Main 1970, S. 55.
30 Beckett: Drei Stücke (wie Anm. 3), S. 127.
31 Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (wie Anm. 1), S. 160.

Schicksals zu ergehen, sondern – die erbaulich-existentialistische Sinnstiftung verweigernd – auf das Ende der Aussichtslosigkeit zu insistieren. Denn auch die völlig unbewusste Gesellschaft verweist in ihrer Negation der Vernunft noch auf diese; Vernunft bleibt wie Wahrheit einzig aufgehoben in den einzelnen vergänglichen Menschen. Darum fragen abermals in *Endgame* Nell, die ihr leibliches Ende in einer Mülltonne fristen muss, und Clov, der Diener Hamms, sokratisch nach ihr: „Warum diese Komödie, jeden Tag?“[33] – Kritische Theorie war nie ironischer.

32 Siehe Beckett: Watt (wie Anm. 29), S. 56: „Das falsche Lachen lacht über das, was nicht wahr ist, es ist das intellektuelle Lachen. Nicht gut! Nicht wahr! Aber das freudlose Lachen ist das dianoetische Lachen, durch den Rüssel - ha! – so. Es ist das Lachen, der *risus purus*, das über das Lachen lachende Lachen ... das über das lacht, was ... unglücklich ist.“

33 Beckett: Drei Stücke (wie Anm. 3), S. 117, 127.

Esther Marian: Das Pfeifen im Walde. Über Kitsch, Utopie und Grauen
Manfred Dahlmann: Autonomie und Freiheit oder: Ästhetik wozu?
Till Gathmann: Object of Importance but Little Value
Robert Redeker: Der neue Mensch als Überlebender der zwei Tode der Innerlichkeit
Jean Améry: Der abgeschaffte Mensch. Blick in die Welt des Strukturalismus
Christian Thalmaier: Actio libera in Causa oder die Liebe zum Recht
Gerhard Scheit: Verdrängung der Gewalt, Engagement gegen den Tod
Alex Gruber: Mit Paulus gegen Griechen und Juden. Alain Badiou
Niklaas Machunsky: Maos Denker. Von Carl Schmitt zu Alain Badiou
Stephan Grigat: 20 Jahre Friedensprozess gegen Israel

Renate Göllner: Sansals Prosa und die Phrasen des Friedens
Florian Markl: Arabische Aufstände und westliche Revolutionsromantik
Manfred Dahlmann: Finanzkrise und deutsche Kriegskasse
Joel Naber: Es steht 99 zu eins. Antikapitalistische Zahlenmagie
Florian Ruttner: Credit Rating Agencies: Konjunkturen eines Feindbilds
Florian Markl: Gewählter Niedergang: Außenpolitik der Obama-Administration
Gerhard Scheit: Die wirkliche Herrschaftsstruktur in Europa
Werner Fleischer: Forget Fear. Die Berlin Biennale 2012
Tjark Kunstreich: Exorzismus der Reflexion. Michel Onfrays manichäische Litaneien
Alex Gruber: Adornos „Soziologie und Philosophie“ und postmoderne Affirmation
Carl Wiemer: Ein Volk, ein Reich, eine Familie – Martin Walser
Birte Hewera: Zum 100. Geburtstag Jean Amérys
Hanjo Kesting: Jean Améry, Oktober 1978

Gerhard Scheit: Claude Lanzmann und die Kritik der politischen Gewalt
Alex Gruber: Jean-Luc Godards Engagement gegen die Filmindustrie
Christoph Hesse: Lanzmann ici et Godard ailleurs
Tobias Ebbrecht: Standhalten im Bilde?
Irene Lehmann: Formen der Unverständlichkeit. Luigi Nono und das engagierte Kunstwerk
Oshrat Cohen Silberbusch: Wir Eichmannsöhne? Günther Anders und die Shoah
Andreas Stafflinger: Materialistische und idealistische ‚Technikkritik' bei Günther Anders
Joel Naber: Verleugnung des Namens. Die ‚Affäre Badiou-Winter' in *Les Temps Modernes*
Éric Marty: Alain Badiou und Israel
Esther Marian: Redemptorische Gewalt. Jean Amérys Interventionen für Israel
Renate Göllner: Wer wählt die Neurose?
Christian Thalmaier: Vor dem Gesetz. Über einige Motive bei Kafka, Adorno und Freud
Manfred Dahlmann: Die Liebe zum Recht als Liebe zum Souverän

Andreas Benl: Debord lesen in Teheran
Florian Markl: Self-fulfilling Prophecies: Das syrische Desaster
Ljiljana Radonic: Ante in Kroatien und Europa – Ein verworrener Freispruch
Vom völkischen Konsens in Ungarn – Ein Interview mit Magdalena Marsovszky
Stephan Grigat: Autoritäre und völkische Krisenbewältigung in Ungarn
Alessandro Volcich: Der unaufhaltsame Aufstieg des Beppe Grillo
Gerhard Scheit: Universalismus des Rechts und Partikularität der Zirkumzision
Tjark Kunstreich: Einfühlungsverweigerung
Jens Meisenheimer / David Schneider: Das Elend der Sozialphilosophie
Gerhard Scheit: Allegorien der Nation: Hannah Arendt und Zero Dark Thirty

Tjark Kunstreich / Joel Naber: Zum Aufstand der zweiten Natur gegen die *mariage pour tous*
Manfred Dahlmann: Wissenschaftslogik und Politik bei Hermann Broch
Florian Ruttner: Autoritärer Charakter und bürgerliche Subjektivität bei Broch und Sansal
Philipp Lenhard: Liebe als Einspruch. Nadeem Aslams Porträts islamischer Gesellschaften
Niklaas Machunsky: Zeit und Ort der Gesellschaftskritik. Umschlag der Utopie in Dystopie
Dirk Braunstein: Der Jude fast als Bürger in Shakespeares *The Merchant of Venice*
Esther Marian: Zur Kritik des Marxismus. Manès Sperbers *Analyse der Tyrannis*
Renate Göllner: Wer wählt die Neurose? (Teil II)
Till Gathmann: Der Fall Beuys. Analer Charakter und Werkkrise. Bundesrepublik Deutschland
Gerhard Scheit: Verdrängung der Gewalt, Engagement gegen den Tod (Teil II)
Manfred Dahlmann: Das Geld und seine Wissenschaft

Stephan Grigat: Frühling für Iran-Appeaser
Florian Markl: Über die Selbstdemontage des Hegemons in der Syrien-Frage
Andreas Benl: Lamento und Djihad. Über den neuen Verrat der Intellektuellen
Alex Gruber: Zur neokonservativen und zur postmodernen Spinozalektüre
Gerhard Scheit: Die Misere von Herzinger & Posener
Christian Thalmaier: „Adorno denkt anders". Kritik und Autorität
Eingeschlossen in der heiligen Stephanskrone: Interview mit Karl Pfeifer
Georg Lukács und die Frage der Vermittlung: Interview mit Ágnes Heller
Ágnes Heller: Die Unlösbarkeit der „Judenfrage"

Robert Bösch: Antisemitismus als Kulturtechnik
Niklaas Machunsky: Vergessen, um zu erinnern. Alain Finkielkrauts Widersprüche
Alex Gruber: Das Duell Žižek vs. Derrida. Zur aktuellen Heidegger-Debatte
Ljiljana Radonic: „Deutsche Therapie“: Antisemitismus, Postfeminismus, Postzionismus
Klaus Thörner: Adolf Eichmann im Jihad
Martin Blumentritt: Adornos Schelling und Kants *Refus*, das Innere der Dinge zu erkennen
Robert Hullot-Kentor: Moral, Ästhetik und die Wiederherstellung der öffentlichen Welt
Esther Marian: Psychoanalyse, ästhetische Theorie, künstlerisches Ich
Till Gathmann: Rettung des Vaters, Erhebung gegen die Imago (Diskussion)
Manfred Dahlmann: Die Mechanismen der Preisbildung
Gerhard Scheit: Die Substanz und der Leib

Luis Liendo Espinoza: Bürgerkrieg gegen Roma in Europa 1990 – 2014
Gerhard Scheit: Euromaidan und Khamenei-Putin-Pakt
Florian Markl: Bush, Obama und die europäische Ideologie
Tjark Kunstreich: Der amerikanische Blick. Stahlgewitter, D-Day, Kunstraub
Tobias Ebbrecht: Kino im Werden. Über den israelischen Film
C. Hesse, D. Rabinovici, G. Scheit: Der Letzte der Ungerechten. Eine Diskussion
Florian Ruttner: Zum War Effort der Kritischen Theorie
Klaus Thörner: Von Schlafwandlern und Weißwäschern
Joel Naber: Über Dieudonné und die Attraktion der Barbarei
Gerhard Scheit: Wut, die sich als Demut gefällt, Zorn, der zur Kritik gehört